هيجل

ظاهريات الروح

ترجمها وقدم لها بدراسة مفصلة
وعلق عليها

دكتور إمام عبد الفتاح إمام



ظاهريات الروح

هيجل

ظاهريات الروح

ترجمها وقَّدم لها

بدراسة مفصلَّة وعلَّق عليها

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة. جامعة الكويت

الكتـــــاب : ظاهريات الروح

المؤلـــــف : د. إمام على

رقـم الإيداع : ٢٠٢٧٨ /٢٠٠٢م

الترقيم الدولى : ISBN
977 - 303 - 403 - 8

تـاريخ النشـر : ٢٠٠٣م

الناشـــــر : دار قـباء

للطباعة والنشر والتوزيع



الإدارة :

٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ — فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبـــــة :

١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابـــــع :

مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

www. alinkya.com/kebaa
e-mail: qabaa@naseej.com
kebaa@ajeeb.com

دراسة "لظاهريات الروح"

بقلم: المترجم

" الرجل العظيم يترك للآخرين مسئولية فهمه وتفسيره"

هيجل

الفهرس

الموضوع | الصفحة

نحو ضوء النهار(١)

تخرج هيجل من معهد توبنجن Tubingen الدينى عام ١٧٩٣، ولم تكن لديه أية رغبة فى الالتحاق بسلك الكهنوت، فعمل مدرسًا خصوصيًا ست سنوات: ثلاث فى بيرن عاصمة الاتحاد السويسرى (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦). وثلاث فى فرانكفورت FrankFurt (١٧٩٦ ـ ١٧٩٩) حتى توفى والده في يناير ١٧٧٩ فورث قدراً من المال، مكنَّه من الاقلاع عن مهنة التدريس في بيوت الخاصة(٢) ، وهي مهنة كانت تقتل طموحه وتعوقه عن تحقيق ما يصبو إليه، كما عبَّر عن ذلك في مراسلاته مع أصدقائه، إذ يقول في رسالة إلى شلنج في نهاية يناير ١٧٩٥:

«أنا لستُ عاطلاً تماماً. لكن الوظيفة المغايرة لاهتماماتي (أي التدريس في بيوت الأشراف)، كثيراً ماتقطع ما أنشغل به، ولا تسمح لي أن أقوم

(١) هذا هو العنوان الذي اختاره هـ . س . هاريس للمجلد الأول من كتابه «تطور هيجل: نحو ضوء النهار H.S.Harris: Hagel's Development: Toward The Sunlight 1770 - 1801 ليتحدث عن فترة تكوين هيجل حتى وصوله إلى مدينة ينا Jena، وهو يقصد بتعبير «نحو ضوء النهار» سعى هيجل الحثيث لتكوين فلسفة خاصة به، وهو ما نعنيه هنا أيضاً.

(٢) راجع ذلك في كتابنا «هيجل.. وعصره» مكتبة مدبولي بالقاهرة. (تحت الطبع).

بشيء ذي بال(١)..».

ولقد كتب هيجل في هذه السنوات الست مجموعة من المقالات والدراسات لم يكن يقصد أن يدفع بها إلى النشر، وإنما هي ضربٌ من المراجعة لموقفه من الدراسات اللاهوتية في المعهد الديني على ضوء قراءاته الفلسفة الخارجية. فضلاً عن أنه أراد أن: «يسبر بها أغوار النظريات والمبادىء التي وجدها في تيار عصره، وما يعتمل فيه من حركات فكرية. وما دام قد تَعلّم في معهد توبنجن الديني، فمن الطبيعي أن يراجع الأفكار اللاهوتية على ضوء قراءته لأفكار كانط والمثل العليا عنده. وتلك كانت طريقته في الاستحواذ على كانط(٢). لكن على الرغم من كتابته لهذه الدراسات التي جمعها نول Nohl ونشرها عام ١٩٠٧ تحت عنوان «الكتابات اللاهوتية المبكرة»، فانَّ هيجل لم يكن راضياً ولا مقتنعاً بالنتيجة التي وصل إليها. وليس ذلك أمراً نقوم نحن باستنتاجه من الناحية السيكولوجية، وإنما هي واقعة يعترف بها هيجل نفسه، فقد كتب إلى شلنج من فرانكفورت في ٢ نوفمبر ١٨٠٠ يقول: ـ «في تطوري العلمي الذي بدأ بالحاجات الثانوية للإنسان»(٣). إضطررتُ للسير قُدماً

(١) Hegel: The Letters, Eng. Trans. by Clark Butler and Christiane Seilei, Indiana University Press, Blooming, P. 31.

(٢) R.Kroner: Hegal's Philosophical Development P.6.

(٣) يعتقد كلارك بطلر ـ مترجم رسائل هيجل إلى الانجليزية مع تعليقات وشروح ـ أن =

نحـو العلم (أي الفلسفـة)، وفي الوقت ذاته فقـد كان لابد للمـثل الأعلى الذي كان موجوداً في فـترة الشباب أن يتخذ صـورة الفكر، أعني أن يتخذ شكل المذهب(١)..».

وفضلاً عن ذلك فقد كان هيجل تعيساً تعاسة لا حدَّ لها لوقوفه موقف المتفرج من الحركة الفلسفية النشطة في بلاده، وما كان يسمعه من خطابات شلنج عن «الجو الـثقافي الذي كـانت تعيش فيـه مدينة يينا» وهو جـو كان هيجل مـحروماً منه ويود لو شـارك فيه. كـما كان يشـكو مرَّ الشكوى من حاجته الماسة إلى، الكتب الحديثـة المتداولة، فهو يكتب إلى شلنج في نهاية شهـر يناير ١٧٩٥ يقول:«.. بُعدي عن كـثير من الكـتب، والوقت الضيق المتاح لي لا يـسمحـان بإنهاء الأفكار العـديدة التي أحملهـا بداخلي»(٢).

= «الحاجات الثانويـة» التي يشير إليها هيجل هي الحـاجات السياسية والجمـالية والدينية التي شـغلت إهتمـامـه في ذلك الوقت والتي نشـرها «نول» تحت عنوان «<u>الكـتـــابات اللاهوتـيـة المبكرة</u>». أما المثل الأعلى الذي كـان في فترة الشـباب فهـو اشارة إلى المثل الأعلى اليـوناني لشعب حـر يتحـد في ديانة توصف بأنهـا ذاتية وشـعبـية (شـذرات من الديانة الشـعبيـة والديانة المسيـحية ١٧٩٣ ـ ١٧٩٤) وهو مـا كان يود له أن يتـحول إلى مذهـب System أو نسق علمي ». من تعليقات كلارك بطلر في ترجمته لرسائل هيجل السابقة الذكر ص ٦٤ . وما بعدها. وانظر أيضاً ريتشارد كرونر «تطور هيجل الفلسفي» دراسة قدَّم بها لترجمة نوكس «للكتابات اللاهوتية المبكرة» ص ٣ وما بعدها.

(١) Hegel: The Letters, P. 64.

(٢) Ibid, P. 25.

ويقول في رسالة أخرى: «.. بُعدي عن النشاط الأدبي، لم يمكني من الحصول على التقارير المناسبة في أوقاتها، لا سيما الموضوعات التي أهتم بها إهتماماً بالغاً. وسوف أكون ممتناً لك غاية الامتنان، لو أنك أرسلت لي من حين لآخر، الأخبار عن الأحداث الأدبية العامة، وعن كتاباتك في آن معاً، إنني أتطلع إلى موقع - ليس في توبنجن - أستطيع فيه أن أحقق الأفكار التي كنتُ أدعها في السابق تمر مرًّ الكرام، وأن أطلق يدي في العمل»(١).

من الواضح، اذن، أن ما أنجزه هيجل في «الكتابات اللاهوتية» كان أقل بكثير من طموحاته فهو يريد أن يحقق المثل الأعلى الذي كان في فترة الشباب، وأن يعمل على تحويله إلى نسق (أو مذهب). وإذا كان قد تأثر في سنوات الدراسة تأثراً عميقاً بالتراث اليوناني، الروماني، فقد تشرب الآن آراء عصر العقل أو عصر التنوير الذي ساد الحياة الثقافية في ألمانيا في القرن الثامن عشر والذي لخصه كانط بفلسفته النقدية. كما أنه تأثر أيضاً بالرومانسية الألمانية منذ أن إلتقى بصديقه الشاعر الرومانسي المرهف هلدرلين (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) Hölderlin فضلاً عن إلمامه الواسع بما أنتجه «شعراء العاصفة والاندفاع» وغيرهم من الأدباء والمفكرين في عصره.

تلك كلها كانت خيوطاً تُغزل في ذهن هيجل الشاب، ويُريد لها أن تنمو في جو ثقافي وفلسفي نشط حتى تتخذ صورة «المذهب» أو النسق.

(١) Ibid, P. 28.

فأين يمكن يا تُرى أن يجد مثل هذا الجو الثقافي؟ أين هو «الموقع» ـ على حد تعبيره ـ الذي يستطيع أن يحقق منه أفكاره، وأن يطلق يده في العمل..؟. إنه مدينة يينا Jena وجامعتها الصغيرة التي كانت آنذاك الدُّرة الثمينة في تاج الجامعات الألمانية كلها، بل أعظم جامعات العالم كله في العقد الأخير من القرن الثامن عشر والعقد الأول من القرن التاسع عشر، حتى صارت المدينة كعبة الأدب والفلسفة والعلم في تلك الفترة. فقد كانت كما يقول: «رودلف هايم R. Hym «المركز الحقيقي للأدب والفلسفة في ألمانيا (١): فهي تشهد «موجة الآداب» على حد تعبير هيجل فهي تموج بعمالقة الفكر الألماني: فها هنا فشته J.G.Fichte (١٧٦٢ ـ ١٨١٢) يلقى محاضراته في جامعتها منذ عام ١٧٩٤ حول المباديء الأولى لكل فلسفة. ويثير حماس الشباب من الطلاب «بعقليته الآمرة»، ومثاليته الأخلاقية الرفيعة. كما أنه إستطاع أن يخلق في هذه الجامعة حركة كانطية أعلنت إنتصار مباديء الثورة الفرنسية في ألمانيا كلها. ولقد ذهب «هلدرلين» إلى يينا واستمع إلى محاضرات فشته، وكتب إلى هيجل من هناك رسالة بتاريخ ٢٦ يناير ١٧٩٥ يقول فيها: «لقد نشر فشته كتابه» أسس علم المعرفة في العالم الماضي (١٧٩٤)، كما نشر أيضاً كتابا بعنوان «رسالة العالم Vocation of the Scholar عام ١٧٩٤» وهي كتب سوف

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي «حياة هيجل» المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠ ص ٤٥ .

تستمتع بها إلى أقصى حد»(١)، ثم يشرح لهيجل إتجاه فشته العام، ونظريته في «الأنا» وهو موضوع سوف نعرض له فيما بعد. ولقد كتب هيجل في رسالة إلى شلنج معلّقاً: «أنَّ هلدرلين يكتب إليَّ بين الحين والحين من يينا، وسوف أعاتبه لانقطاعه عنك ـ لقد استمع إلى محاضرات فشته، وهو يتحدث عنه بحماس كما لو كان أحد التيتان Titan (العمالقة في الأساطير اليونانية) الذين يناضلون من أجل الإنسانية. ولن يبقى تأثيره محصوراً في قاعة المحاضرات..»(٢).

ولم يكن فشته وحده الذي خلق «حركة الكانطية» في جامعة يينا، وإنما كان هناك أيضاً كارل ليونارد راينهولد (١٧٥٨ ـ ١٨٢٣) Karl Leonard Reinhold الأستاذ بجامعة يينا، والشارح الماهر لفلسفة كانط، حتى أنه أصبح في تلك المدينة الناطق الأول بلسان الفلسفة الكانطية.

وفي مدينة «يينا» أيضاً كان الشاعر الألماني نوفاليس Novalis (١٧٧٢ ـ ١٨٠١). والكاتب المسرحي الرومانسي «لودفيج تيك (١٧٧٣ ـ ١٨٥٣) L.Tieck». والأخوان شليجل Schlegel فردرش (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩)، وأوجست فلهلم (١٧٦٧ ـ ١٨٤٥) وغيرهم يبشرن بعالم جديد(٣). وها هنا أيضاً شللر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) J. Schiller الشاعر

---

(١) Hegel's Letters, P. 32.

(٢) Ibid.

(٣) قارن مثلاً قول نوفاليس «لابد أن نجعل العالم رومانسياً، وبذلك نقف على معناه الأصيل.. الخ». كتابنا «هيجل.. وعصره» من المقدمة. (تحت الطبع).

العظيم يدرس التاريخ والجمال لفترة طويلة(١). واختار جوته Geothe (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) يينا ملاذا يلجأ إليه حين يعتمل في عبقريته مشروع أدبي، كما أنه نظم فيها قصائده الكلاسيكية. وهنا تدفقت أفكار لمهلم فون همبولت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٥) Wilhelm von Humboldt عالم اللغة الشهير. وهنا يوهان هردر J. Herder (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) الشاعر والناقد والفيلسوف. وهنا شليرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) F. Schleirmacher. وبعد ذلك كله يوجد في مدينة يينا صديق هيجل، وزميل دراسته شلنج (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) Schelling الذي بدأ يلقى محاضراته في فلسفة الطبيعة، ويجمع حوله حشدا من الطلاب المتحمسين(٢).

صحيح أن هيجل عندما إقتحم هذه الساحة من المنافسة العقلية ستكون هذه الزمرة المختارة من الشعراء، والمفكرين، والفلاسفة، قد تبعثرت. فقد غادر الشاعران الأخوان شليجل يينا. وتوفى نوإليس عام ١٨٠١ . وارتحل شللر ليقضي البقية الباقية من حياته في يمار Weimar. وفشته بعد مشاحنات بين الطلبة والحكومة يغادر إلى برلين.. الخ. لكن تلك كانت بالضبط ساعة هيجل ليصعد السلّم، فهو وريث الرومانسيين وفشته، وشلنج، والحركة الكانطية في يينا، فقد إحتفظ بالأفكار التي نثروها على

(١) Tom Rockmore: Berfore and After Hegel "University of California Press, 1993, P. 41.

(٢) Tom Rockmore: Ibid,

أرض يينا، وحقق ما كانوا يعدون به. فقد نُودى من ضمير الغيب ليتجاوز أفق الرومانسية بعاطفتها المشبوبة، وليوفق بين رسالتهم الثورية، وآراء عصر التنوير العقلية الرصينة، وليقوم بتحويل أحلامهم وخيالاتهم إلى تصورات واقعية. لقد نُودى ليجعل الرومانسية عقلية، وليجعل عصر التنوير روحياً(١).

وصل هيجل إلى يينا في يناير ١٨٠١، وعاش بعض الوقت في نفس المنزل الذي يسكنه صديقه وزميله شلنج، وبدأ الاثنان في التعاون، فأصدرا «المجلة النقدية للفلسفة» مع بداية عام ١٨٠١ حتى صيف ١٨٠٣(٢) ـ عندما تزوج شلنج من كارولين شليجل (بعد أن طلّقها الشاعر أوجست فلهلم في ابريل من العام نفسه) وغادر يينا ليعمل في جامعة برتسبرج Wurzburg.

لقد كان على هيجل أن يثبت وجوده الفلسفي، وأن يُسهم في الحركة الفلسفية النشطة في هذه المدينة، وأن يشق طريقة وسط التيارات الفلسفية المتلاطمة. ومن هنا جاء تعاونه مع صديقه في إصدار «المجلة النقدية للفلسفة» والتسمية نفسها تبيِّن أن «الفلسفة النقدية» كانت تحتل بؤرة الاهتمام الفكري في ذلك الوقت. إذ لا يدور نقاش إلا حولها تأييداً أو

(١) R.Kroner: Op. Cit., P.8.

(٢) راجع تفاصيل إصدار هذه المجلة في «معجم مصطلحات هيجل» ترجم د. إمام عبد الفتاح إمام ـ المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة).

تفنيداً. ولقد وصف هيجل نفسه هذه المجلة في رسالة إلى هوفناجل Hufnagel بتاريخ ٣٠ ديسمبر ١٨٠١ بعث بها من يينا بقوله:

«إننا نشرع الآن في عمل جديد، وأعني به إصدار العدد الأول من المجلة النقدية للفلسفة، التي أقوم بتحريرها مع شلنج الذي أسكن معه ـ وهو يهديك تحياته ـ وسوف يكون هدف هذه المجلة ـ من ناحية ـ زيادة عدد المجلات الموجودة حالياً. لكن هدفها من ناحية أخرى هو أن تضع حداً للهُراء والنفايات غير الفلسفية. أما الأسلحة التي سوف تستخدمها هذه المجلة فهي متنوعة جداً: ويمكن للمرء أن يُسمّى بعضها: الهراوات، والسياط، وقطع الحجارة. كل ذلك في سبيل القضية الصحيحة ومجد الله. ومن المرجح أن تكثر الشكوى منها هنا وهناك. لكن الكّي بقصد العلاج صار في الواقع أمراً ضرورياً..»(١).

غير أن إسهام شلنج في هذه المجلة كان ضئيلاً نظراً، لانشغاله بجريدة أخرى أصدرها تختص بالفزياء النظرية، ولهذا وقع العبء الأكبر على هيجل. وسوف نعود مرة أخرى إلى ما نشره هيجل في هذه المجلة لأهميته.

---

(١) Hegel, The Letters, P. 89.

كانط.. أو موسى الشعب الألماني :

لعل أجمل وأرق وصف لتأثير كـانط الهائل في الفكر الألماني ما ذكره عام ١٧٩٩ الشـاعر الرومـانسي المرهف «هلدرلين» صديق هيـجل وزميل دراسته :

«كانط هو موسى الـشعب الألماني الذي قاده للخروج من نيـر العبودية المصري إلى الصحراء الحرة المفتوحة للفكر النظري، كما أنه هو الذي هبط إلى هذا الشعب ـ من الجبل المقدس ـ حاملاً ألواح الناموس الصارمة»(١).
وكان هيـجل يعتـبر كـانط: «الأساس ونقطة البـداية في الفلسـفة الحـديثة كلهـا» ولهـذا فـقـد أعطاه مكانة في كـتـابه «تاريخ الفلسـفـة» لم يعطهـا لأفلاطون أو أرسطو(٢).

والواقع أن كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) فيلسوف الـنقد العظيم يُعّد واحداً من أهم الفلاسفـة في كل العصور، فقد بلغ تأثيره من الضـخامة والدوام، حداً جعله يسـيطر على حقل النقاش في ألمانيا لفـترة طويلة ـ وتلك كانت الحال في يينا عندمـا وصل إليها هيـجل فقد حـاول الفيلسوف النمـساوي

(١) Quoted by Robert Soloman: In the Sprit of Hegel Oxford University Press, 1983, P. 70.

(٢) قـارن هيـجل «محـاضرات فـي تاريخ الفلسـفـة» المجلد الثـالث ص ٤٣٣ ـ ٤٧٨ من الترجمة الانجليزية.

الأصل «كارل راينهولد» الذي كان في يينا الناطق الأول بلسان الفلسفة الكانطية ـ كما قدمنا من قبل ـ حاول في تلك الفترة أن يجري لها «إعادة صياغة» من منظور ضرب جديد من الفلسفة سماه «فلسفة العناصر» أو «فلسفة الأسس والأصول». وذلك بأن نشر سلسلة من المقالات يؤيد فيها «فلسفة كانط» رسائل حول الفلسفة الكانطية ـ أدت إلي شهرته أولا كشارح ماهر للفلسفة النقدية، كما أدت ثانياً إلى حصوله على كرسي الفلسفة في جامعة يينا إبتداء من عام ١٧٨٧: «لقد برهن راينهولد على أنه الشارح المخلص لكانط، فقد رفض ما اعتبره وجهة نظر أُحادية كما رفض التأكيد الجنوني على أهمية الأنا أو «الذات» التي رآها في التأويل المثالي لكانط، وأصرً على أن تؤخذ فلسفته بحرفيتها وبألفاظها أعني أنها تستهدف تزويدنا بالشروط الضرورية للتجربة. ولهذا لم يرفض فكرة الشيء في ذاته. رغم تأكيده على أنه يستحيل معرفته على أي نحو. لكنه أصرً كذلك على أن الذات هي التي تزودنا بالمقدمة الأولى للتفسير المثالي، ويمكن هي الأخرى أن لا تعرف. كما أنه إنضم إلى كانط، في الاعتراف بالجانب السلبي التقبلي للحدوس التي اعتبرها العنصر المعطى في التجربة مع مضمونها المادي..(١).

كانت النظرية النقدية نتيجة لجهد دءوب لم يتوقف بذله كانط، واستمر أكثر من ثلاثين سنة من ١٧٧٠ حتى نهاية حياته ١٨٠٤ ولخصها في ثلاثة

---

(١) Robert C. Solomon: Op. Cit. P. 84.

مجلدات هي :ـ

(١) نقد العقل الخالص (١٧٨١ ـ ١٧٨٧).

(٢) نقد العقل العملي (١٧٨٨).

(٣) نقد مَلَكة الحكم (١٧٩٠ ـ ١٧٩٣ـ ١٧٩٤).

ولقد جمعت الفلسفة النقدية بين المثالية والواقعية في صعيد واحد، ثم تطور جانبها المثالي في الحركة الفلسفية التي أعقبت كانط، وعُرفت في ألمانيا باسم المثالية الألمانية: فشته، وشلنج، وهيجل، وإنْ كان الجانب الواقعي قد ظهر كذلك بصورة واضحة في فلسفة هيجل.

ولا شك أن المثالية الألمانية كانت تطويراً لمثاليات أسبق (عند ديكارت وليبنتز) فقدَّمت نظرية في الأبستمولوجيا مع تفسير خاص للتجربة. وهي تذهب إلى أنه في جميع أنواع التجارب هناك إنسان هو الذي يقوم بها وهو ما نسميه بالذات المجربة التي توجد أمامها الموضوع الذي تمر بتجربته. وفي إستطاعتنا أن نفرق بين منظورين للتجربة: الأول: يزعم أن العقل البشري في حالة التجربة يكون سلبياً متقبلاً، أو هو أشبه بالصفحة البيضاء Tabule Rasa ليس فيها شيء سابق على التجربة Apriori ، وإنما التجربة هي التي تخط على هذه الصفحة البيضاء سطورها كما ذهب الفيلسوف الانجليزي چون لوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤). أما المنظور الثاني فهو الذي يزعم أن العقل البشري يكون إيجابياً نشطاً

Active أثناء مروره بالتجربة فهو يُدخل على المادة الحسية لهذه التجربة تصوراته العقلية القبلية Apriori أو قُل أنْ العقل البشري، بمعنى ما، هو الذي يُشكّل ما يمر به من تجارب.

والسمة العامة التي تميّزت بها المثالية الألمانية هي الزعم، وهو زعم مشترك بين جميع المثاليين الألمان العظام، أنّ الذات لا تكون سلبية ومتقبلة على الاطلاق، وإنما هي باستمرار إيجابية نشطة من حيث علاقتها بالتجربة: وإنْ كانت ترد بأسماء مختلفة مرة باسم الأنا، أو الذات، وأخرى باسم الفهم أو الوعي.. الخ، لكن الفكرة في النهاية واحدة أنها تقوم بدور أساسي وايجابي في المعرفة. ولو صحً ذلك لكان من المستحيل أن نُدرك ما هو مستقل عنا تمام الاستقلال، فما نعرفه لابد أن يكون على علاقة ما بالأنا أو الذات. ذلك لأن ما ندركه هو وظيفة الذات، هو وظيفتنا نحن أو هو الطريقة التي نُدرك بها العالم، أو التي تشكل بها الذات مضمون التجربة.. ومن هنا فقد ذهب كانط إلى أن المعرفة لا تكون ممكنة إلا إذا كنا نحن الذين نقوم بتشكيل موضوع المعرفة، «وذلك هو الفن المختبيء في أعماق الروح البشري»(١). وقارن بين ما تقوم به الفلسفة النقدية، وما قام به عالم الفلك البولندي «نيقولا كوبرنيكس (١٤٧٣ ـ

(١) - I. Kant: Critique of Pure Reason "Eng. Trans by N. K. Smith, P. 183 London, Macmillan.

١٥٤٣) في كتابه العظيم «دوران الأجرام السماوية» الذي عكس فيه العلاقة بين الأرض والشمس(١). وهو ما أطلق عليه إسم «الثورة الكوبرنيقية». وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي، وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز وأن العقل هو الأساسي في جميع معارفنا(٢). : «فالفلاسفة قد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لابد أن تُنظّم وتُرتب وفقاً للموضوعات، فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم، فنفترض، بالعكس، أن الموضوعات هي التي لابد أن تنتظم وترتب وفقاً للعقل»(٣) أي أننا لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء. وهكذا إعتمدت الفلسفة النقدية على عكس العلاقة بين الذات والموضوع، بين الشخص المُدرك والموضوع الذي يدركه. وهذه الفكرة

---

(١) Tom Rockmore: Before and After Hegel P.7.

(٢) لا علاقة لهذه الثورة الكانطية بالثورة الفرنسية، فعندما نشبت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ كان كانط في الخامسة والستين من عمره، وكانت نظريته قد تشكلت بالفعل، وأصدر كتابين من ثلاثية النقد. وأما الكتاب الثالث «نقد مَلَكة الحكم» فقد ظهر عام ١٧٩٠ أي إبان الثورة نفسها. في حين أن «نقد العقل الخالص»، وهو ثمرة تأمل دام إثنتي عشرة سنة. فكان قد ظهر عام ١٧٨١ أي قبل الثورة بفترة طويلة، ولهذا فأن كانط عندما يتحدث عن الثورة في هذا الكتاب فأنه يقصد الثورة الابستمولوجية ـ قارن توم روكمر «ما قبل هيجل وما بعده» ص ٤٩ .

(٣) اقتبسه الدكتور عثمان أمين في دراسته «نقد العقل الخالص لكانت «تراث الإنسانية المجلد الأول، العدد رقم ١٢ (ديسمبر ١٩٦٣) .

الأساسية التي تقول أنَّ عقل الشخص المدرك إيجابي، وأنه يؤثر فيما يدرك هي خلاصة الموقف الكانطي وجوهره، وهو ما سوف يتكرر بطرق شتى في المثالية الألمانية التالية كلها.

الفلسفة النقدية هي في جوهرها، اذن، نظرية في المعرفة. وإذا كان العُرف قد جرى على تقسيم هذه الفلسفة إلى مرحلتين: ما قبل النقد وما بعده، فأن أساس هذا التقسيم هو البحث الذي كتبه فليسوف كونجسبرج عام ١٧٧٠ بعنوان «في صورة ومباديء العالم المحسوس والعالم المعقول «ثم تعدّلت التسمية فأصبحت فلسفة كانط الناضجة تسمى بالفلسفة الترنسندنتالية.. Transcendental وهي تشير ببساطة شديدة إلى الفلسفة التي تُعني بتحديد الشروط الضرورية للمعرفة من وجهة نظر مستقلة عن التجربة، وهي بذلك تتميز عن الفلسفة المتعالية Transcendent وهو لفظ يشير عند كانط إلى ما يجاوز حدود التجربة.

ولما كان كانط يرفض هذه الفلسفة المتعالية التي تجاوز حدود التجربة، فأننا نستطيع أن نقول إنه كان تجريبياً بمعنى ما من المعاني، فقد ذهب إلى أن جميع معارفنا لابد أن ترتبط «بالتجربة Experience» بشكل أو بآخر. ولذلك كان مصطلح «المتعالي Transcendent» ، يشير إلى ما يسبق التجربة منطقيا ويجعلها ممكنة، ولهذا قيل أنَّ الفلسفة تكون ترنسندنتالية إذا ما بحثت شروط «الامكان بصفة عامة» دون أن تضع في إعتبارها ما هو

ممكن فحسب، ومن هنا فأن علينا أن نفهم نظرة كانط إلى الميتافيزيقيا على أنها نظرية في الابستمولوجيا(١).

لكن كيف وصل كانط إلى مرحلة النقد؟ وكيف إستطاع أن يشكل نظريته النقدية، وفلسفته الترنسندنتالية؟. يعترف فيلسوف النقد أن الفيلسوف الاسكنلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) D. Hume هو الذي نبهه ووجهه إلى الطريق الجديد الذي سارت فيه فلسفته عندما أيقظه من سباته القديم يقول: «إنني أعترف صراحة أن تنبيه ديفيد هيوم أيقظني أولاً من سباتي الدجماطيقي من عدة سنوات مضت ووجه بحوثي الفلسفية النظرية وجهة جديدة تماما..(٢). كان هيوم، فيما يعتقد كانط، قد هاجم الميتافيزيقا «بمعناها السيء»، في تحليله للعلاقة بين السبب والنتيجة. وذهب إلى إستحالة التفكير في هذه العلاقة على نحو قبلي Apriori أعني على نحو يسبق كل تجربة ويستقل عنها. ذلك لأن هذه العلاقة تفترض مقدماً ـ في رأيه وتبعه كانط في ذلك ـ إرتباطاً ضرورياً لا وجود له في التجربة. ذلك لأن الارتباط بين السبب والنتيجة الذي يفترض أنه ينتج من ضرورة موضوعية، ينتج في الواقع من تداعي المعاني، باختصار يتكون عن

(١) Tom Rockmore: Op. Cit. P. 9.

(٢) إمانويل كنت «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما» ترجمة د. نازلي إسماعيل، ومراجعة د. عبد الرحمن بدوي ـ الناشر دار الكتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٨، ص ٤٨ .

طريق العادة. وهذا يعني عند هيوم، أن الميتافيزيقا، أو بـدقة أكثر الميتافيزيقا السيئة مستحيلة.

ولقد كتب كانط كـتابه الشهير «مقـدمة لكل ميتافيزيقـا مقبلة يمكن أن تصير علماً» عـام ١٧٨٣ ليّبين النشأة التاريخية للفلسـفة النقدية والمؤثرات التي تأثر بها الفـيلسوف. وليصـحح أيضاً الفهم الخاطيء الذي فُـهمت به نظرية هيـوم. ذلك لأن مشكلة هيـوم الحقيـقة لا تكمن في نظـر كانط في مفهـوم السببية التي لم يتشكك هـيوم قط في ضرورته، بل وإنما هي تكمن في إمكان التـفكير على نحـو قبلي Apriori ولهـذا السبب فـأن المشكلة تكمن في الحقيـقة الذاتية «للسببـية» مستقلة عن كـل تجربة. وهذا التحليل هو الذي قـاد هيـوم إلى النتـيـجـة الشكيّـة فيـمـا يتـعلق بإمكان المعـرفـة بأسرها(١).

ولقد كـان الجواب الذي حلً به كانط هذه المشكلة هو السـير مع تحليل هيوم أبعد مما فعل حتى يطوّر الفكرة التي تركها هيوم بلا تطوير. لقد عمم كانط اعتراض هيـوم فاكتشف أن العلاقة بين السبب والنتـيجة ليست هي العلاقـة الوحيدة التـي ينطبق عليها هذا الاعـتراض، بل هي ليـست سوى واحدة من العلاقات القبلية Apriori التي يستخدمهـا العقل البشري لفهم التجربة. ويؤكـد كانط أنه حدَّد هذه العلاقات وأنه استنبطهـا. والاستنباط

(١) Tom Rockmore: Op. Cit. P.10.

في الفلسفة النقدية لا يعتمد على التجربة، فهو إستنباط ترنسندنتالي، طالما أنه يبين كيف أن مفاهيم معينة لها علاقة قبلية بأشياء ممكنة(١). وهذه المفاهيم ـ أو التصورات ـ التي لا تستمد من التجربة هي المقولات categories التي يؤكد كانط أنه هو، وحده الذي كان أول مَنْ قام باستنباطها من الفهم Understanding (Vernuft). فقد دأب الفلاسفة الآخرون على إستخدامها دون أن يهتموا بشرحها وتفصيلها وبيان قيمتها الموضوعية، وهكذا مدَّ كانط نطاق تحليله وارتاد ما وصفه بأنه منطقة كاملة للعقل البشري الخالص في إعتماده على مبادىء كلية. وكانت النتيجة التي إنتهى إليها من هذا التحليل هي «الفلسفة النقدية» أو قل كانت نظرية في الميتافيزيقا تجعلها نسقاً System علمياً يقوم على خطة متينة. ومن هنا فقد ذهب كانط في كتابه السالف الذكر مقدمة لكل ميتافيزيقا: إلى أن الفلسفة النقدية هي علم جديد كان له الفضل في إزاحة «الشبح» ـ وهو شك هيوم ـ عندما اكتشف أن المفاهيم الأساسية الضرورية لكل معرفة عن العالم، ومن ثَّم لكل تجربة، هي مفاهيم تأتي من صميم العقل نفسه. أو بدقة أكثر إنها نسيج ذلك القسم من العقل البشري الذي يُسمى «بالفهم» ومن ثَّم فهي سابقة على كل تجربة، ومستقلة عنها، أو قل بالمصطلح الكانطي انها قبلية Apriori وعلى هذا النحو تحل مشكلة ديفيد هيوم ويزول اعتراضه.

(١) I. Kant: Critique of Pure Reason", London Mracmillan, P. 120 - 121.

ويبقى مؤكداً أن الذات البشرية في صورة «الفهم» ـ أو الأنا أو الوعي ـ تلعب دوراً أساسياً في الأبستمولوجيا أعني في معرفتنا للعالم أو في إدراكنا لعالم التجربة. وأن كل محاولة للتقليل من هذا الدور لا تعني سوى اساءة فهم للمعرفة، بقدر ما تعني القضاء على المعرفة ذاتها، لأن ما هو مستقل تمام الاستقلال عن الذات البشرية يستحيل علينا معرفته. وهذا هو أساس ثنائية العالم عند كانط وقسمته إلى «عالم الظاهر» الذي نستطيع أن نعرفه لأن الذات البشرية تقوم ـ بما لديها من مقولات ـ بتشكيله، ثم عالم الشيء في ذاته» المستقل عنا (أي عن هذه المقولات)، ولهذا أصبح لا يمكن معرفته(١). وهكذا زرع كانط هوة عميقة بين العالمين حاول الفلاسفة بعده التغلب عليها.

---

(١) لاحظ أنه ليس مجهولاً أو غير معروف Unknown بل هو لا يمكن معرفته Unknowable. والفرق بينهما هائل، فالأول يمكن أن يكون مجهولاً اليوم أو الغد، لكنا سوف نعرفه في المستقبل بطريقة أو بأخرى. أما الثاني فهو يستحيل علينا معرفته بحكم تركيبة العقل البشري نفسه رغم إلحاحه على هذه المعرفة فقد «كُتبَ على العقل البشري أن يتسم بهذه السمة المميزة له، وهي أنه في جانب من جوانب علمه مُثقلٌ بأسئلة ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ان يجيب عنها. لكنه في الوقت نفسه أنْ حاول أن يجيب عنها فقد طوّح بنفسه في الظلام والمتناقضات» كانط: نقد العقل الخالص من ترجمة نورمان كيمب سميث الانجليزية ص ٧٠ .

«النسق»، و«العلم» :

إعتقد كانط، إذن، أنه في ردّه على هيوم قد وصل إلى حل لمشكلة المعرفة. فهو يؤكد في مقدمة الطبعة الثانية من «نقد العقل الخالص» أنه أزال جميع الصعاب التي أدت بالمفكرين في الماضي إلى الحكم على مذهب هيوم حكماً خاطئاً، كما زعم أن الطابع العضوي لنظريته (أو ما أسماه بالنسق System). بشكل وحدة عضوية، بمعنى أن كل جزء فيه يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالأجزاء الأخرى، ويتلاءم معها. ولهذا فأن الفلسفة النقدية لن تحتاج، في رأيه، إلى تعديلات بعد ذلك. وإنما كل ما سيكون ضرورياً بالنسبة لها هو أن تُعرض عرضاً جيداً فحسب، ذلك لأن أي تعديل، ولو في جزء بسيط منها، سوف يؤدي إلى الوقوع في التناقض لا فقط فيما يتعلق بالفلسفة النقدية، بل بالنسبة للعقل البشري كله بصفة عامة(١).

ورغم ذلك كله فلم يكن ثمة شيء أبعد عن الوضوح من مذهب كانط، ومن الوضع «النسقي» للفلسفة النقدية. مع أنه إهتم منذ البداية بفكرة «النسق System» الذي تصبح فيه الفلسفة «علمية» على نحو ما جاء في عنوان كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا». وسوف نرى فيما بعد كيف

(١) قارن في ذلك كتاب «نقد العقل الخالص» ص ٣٤ وما بعدها من الترجمة الانجليزية السالفة الذكر.

أصبحت هذه المصطلحات: «النسق»، و«العلم» و«الشكل العلمي».. هامة في فلسفة هيجل بصفة عامة(١)، وفي بناء «ظاهريات الروح» بصفة خاصة. أن يبدو مشكلة «العلم النسقي» أي كيف تصبح الفلسفة نسقية قد صاحبت الفلسفة الحديثة منذ بدايتها، فقد ظهرت في المناقشات الفلسفية في القرن السابع عشر، ثم استمر النقاش العقلي حول ضرورة تحول الفلسفة إلى نسق إبان القرن الثامن عشر(٢).

ففي القرن الثامن عشر إهتم كانط بفكرة «النسق» في فترة مبكرة من حياته، فهو في كتاباته عام ١٧٥٥ ـ أي قبل بداية المرحلة النقدية التي يؤرخ لها عادة ابتداء من عام ١٧٧٠ ـ (وهو العام الذي ولد فيه هيجل... !) ـ رفض جهود ليبتز Leibniz (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) لإقامة المعرفة على أساس مبدأ عدم التناقض. وواصل في المرحلة النقدية إهتمامه

(١) قارن ما يقوله هيجل: «ما لم تُشكّل الفلسفة نسقاً، فانها لن تكون نتاجاً علمياً، فالتفلسف غير النسقي لا يمكن أن نتوقع منه سوى أن يكون تعبيراً عن خصائص شخصية خاصة للذهن Mind دون أن يتضمن مبدأ يُنظّم مضمونه. أنّ حقائق الفلسفة لن يكون لها قيمة إذا ما صرفنا النظر عن الاعتمادا المتبادل والوحدة العضوية في النسق. ولابد لها في هذه الحالة أن تعالج بوصفها فروضاً لا أساس لها، أو أنها مجموعة من الاقتناعات الشخصية.. «موسوعة العلوم الفلسفية». ترجمةد. إمام عبد الفتاح إمام ص ٧٠ . مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ .

(٢) النموذج المألوف لنا من تاريخ الفلسفة هو النسق الرياضي عند ديكارت واسبنوزا، وليبنتز، وقد حاول ڤولف، ولامبرت إحياءه على نحو ما سنرى بعد قليل.

بفكـرة «النسق» من حـيث أنه تـنظيم وترابط لـلأفكار في سلسـلة أو في شمول كلي Totality (أو على شكل دائرة كما سيقول هيجل فيما بعد). ومن هنا كان النسق الذي يتألف من أفـكار يختلف عن الكلام العاطفي أو عن الإنشاءات اللغوية أو الخطابة والوعظ والارشاد. ولهذا فأننا نجد كانط يعـرّف النسق في كـتـابه «نقـد العـقل الخـالص» بقـوله:«إنه وحـدة أنواع مختلفة من المعـرفة تندرج تحت فكرة واحدة»(١).. والفكرة تعني تصـوراً يطرحه العقل ويشكل شمولاً كليا Totality والوحدة النسقية هي الشرط اللازم «للعلم» فـعند كـانط لا يمكن إقـامـة علم إلا إذا كـانت هناك فكرة يتأس عليها.

وعندما بدأ كانط يكتب عن فكرة «النسق» إهتم بها كثير من الفلاسفة، واقتـرح فيلـسوفان هـما كريـستان ـولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) Ch. Wolff الفـيلسـوف وعـالم الرياضـة الألماني، ويوحنـا هنريخ لامـبـرت J.H. Lambert (١٧٢٨ ـ ١٧٧٧) ـ اقتـرحا تصـورين مخـتلفين عن النسق من منظورين مختلفين: إهتم الأول بالوحدة التي تنتج من العلاقة الاستنباطية بين أجزاء النظرية. فـأكد أنَّ العلاقـة الاستنباطـية تشبه الـنموذج الهندسي المعروف. موحداً القضايا المختلفـة لتشكل نسق الحقيقة. أما الثـاني الـذي يبدو أنه أخذ بنظرية ديكارتيـة عن العقل فقد أكد الحاجـة إلى العثور على

---

(١) I. Kant: Critique of Pure Reason.., P. 653.

أساس (أو قضية أساسية) يقوم عليها النسق (أو المذهب). وها هنا يقارن «لامبرت» بين النسق والبناء المعماري الذي يقوم على أساس.

وعلى الرغم من إختلاف التصورين فأنهما غير متناقضين، وإنْ إشتركا في الإصرار العقلي على استنباط النسق من مبدأ أول يكون حقيقته مؤكدة(١).

لكن الواقع أنه على الرغم من إهتمام الفلسفة النقدية بفكرة «النسق System» فأنها لم تستطع الوفاء به. إذ يكاد يكون من المعروف أن صاحب النظرية النقدية تركها دون أن تكتمل، ولكي تكتمل كان لابد من مراجعتها، أعني من الضروري تزويد نظرية كانط بما ينقصها من «نسق».

وكان إصرار الفلاسفة الذين جاءوا بعد كانط على إصلاح «هذا النقص» بحيث تكون فلسفته «نسقية». كثيراً ما يعني أن مثل هذا «النسق» لابد أن يعتمد على استنباط المبادىء الضرورية من مبدأ أول أو من بديهية Axiom . وربما أمكن للمرء أن يقول إنه كان لدى كانط مثل هذا النسق في كتابه «نقد العقل الخالص» الذي كانت فيه «الأنا أفكر» بمثابة المبدأ

(١) قارن قول هيجل أنه «كثيراً ما أسيء فهم كلمة «النسق System فهذه الكلمة لا تشير إلى الفلسفة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل على العكس أن الفلسفة الأصيلة الحقة هي التي تجعل من النسق مبدأ يشمل جميع المبادىء الجزئية الأخرى» موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٧٣ . مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

الأول أو المقدمة المنطقية والاستنباط الترنسندنتالي للمقولات هو بمثابة البرهان، على نحو ما كانت مبادىء الفهم بمثابة النظرية الهندسية Theorem.

غير أن كانط لم يعرض «نقد العقل الخالص» عرضاً تاماً وصريحاً على أنه نسق، ومن هنا فقد اكتسب «راينهولد» سمعة طيبة لأنه حاول إعادة صياغة برهان كانط. وربما نال فشته شهرة أكبر لأنه حاول في كتابه «علم المعرفة» جعل فلسفة كانط نسقية، عندما ذهب إلى أن المبدأ الأول هو «وضع الأنا» ثم إستنباط النظريات المختلفة بما في ذلك وجود العالم الخارجي (أي الطبيعة أو اللاأنا) ـ فالنسق الفلسفي عند فشته لابد من إستنباط نتائجه من مبدأ أول، وهذا المبدأ الأول مثل كوجيتو Cogito ديكارت و«الوحدة الترنسندنتالية للادراك المباطن عند كانط ـ هو وجود الذات(١). ومن ناحية أخرى فأننا نحتاج إلى أن نفهم معنى «النسق» الذي لم يوضحه كانط، وهذه الحاجة تفتح الباب في الحال أمام النقاش، لأن الفلسفة النقدية لم تحدد بدقة كيف يمكن أن تصبح نسقاً فلسفياً علمياً على نحو ما تزعم، ولهذا السبب. إنفتح الباب على مصراعيه أمام أولئك الذين يريدون إعادة بناءها أو تفسيرها أو تأويلها على ضوء فهمهم ونظريتهم «للنسق»(٢).

---

(١) R. Solomon: In The Spirit of Hegel, P. 262.

(٢) Tom Rockmore: Beforeand After Hegel. P.18.

وربما ساعدتنا فكـرة «الحقيقة الواقـعية Reality» التي هي عـبـارة عن «عقل مطلق» يفض نفسه في العالم ـ على فهم وتفسير إصرار المثالية على فكرة النسق، ذلك لأنـه لو كانت الفـلسفـة إعـادة بناء نظرية لبنيـة المسـار الدينامي للعقل، فلابد أن تكون «نسقية»، بمعنى أنه ينبغي عليها أن تبدأ من المبـدأ الأول وأن تعـرض البنيـة العقـلية الجـوهرية للواقع بـوصفـهـا تنبع منه(١).

وقد يبدو غريباً على ذهن القـاريء العادي أن نقول أنَّ الواقع هو مسار عقلي، وأن البنيـة الدينامية الأساسيـة هي بنية روحية يمكن للـفيلسوف أن ينفذ إليها وأن يسبر أغوارها. لكن علينا أن ننتبه إلى أمرين هامين:

الأول: أن العقل (وأحـياناً يُستـخدم مصطلـح «الروح») إنما هو العقل البـشري بصـفة عـامة، وهو أيضـاً الروح البشـري بما هو كذلك. فليـست المثالية هنا هي المثالية الذاتية التي ترد كل شيء إلى الذات الجزئية(٢).

أمـا الأمر الثـاني: فهو أن «الواقع» الذي نتحـدث عنه ونقول أنه نتاج العقل الكـلي أو فض لذاته لا يقصد بـه واقع الأشياء المادية أو الطبـيعـية. وإنما هو عالم الـروح البشري ومـا يحققـه على مسـرح الطبيـعة من علـم، وفن، وفلسـفـة، وسـيـاسـة، وتاريـخ، ودين، وعـادات وتقـاليـد... الخ.

---

(١) F. Copleston: A History of Philosophy, Vol. 7 P. 9.

(٢) ربما كانت مـثالية الأسـتقف جورج باركلي Bishop G. Berkeley (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) هي المثالية الوحيدة التي تأخذ بهذه النظرة ولأسباب دينية خالصة.

باختصار «حضارة الإنسان» التي تشيدها الروح على مسرح «معدّ لها سلفاً هو: الطبيعة (وإنْ كانت الروح تتوق - حتى تنتعش إلى مجرد الشعور بما هو إلهي بصفة عامة - تصدير «ظاهريات الروح» فقرة ٨). وهذا النتاج السالف الذكر هو نتاج روحي بغير شك: فما العلم، والفن، والدين، والفلسفة... الخ سوى أمور روحية «تموضعت» - أو أصبحت موضوعات مستقلة في العالم الخارجي - ومن ثَّم فأن الروح عندما يحاول الآن فهمها، فأنه في الواقع يحاول أن يتعرف على نفسه، وهذا ما سيقوله هيجل في «ظاهريات الروح» على نحو ما سنعرف فيما بعد.

أما كلمة «العلم Wissenschaft»، و«النسق العلمي» و«المنهج العلمي»، وهي مصطلحات سوف يستخدمها هيجل بكثرة في «ظاهريات الروح»، فلم تكن تعني ما نعنيه الآن بهذه الكلمات التي تشير إلى العلوم الطبيعية فحسب. يقول ميخائيل أنورد «لقد ظلت كلمة العلم اللاتينية Scientia تُستخدم مرادفة لكلمة المعرفة حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكانت تعني مجموعة المعارف المنظَّمة المتماسكة، والعلم أيضاً هو النشاط الذي تحصل به المعرفة. وأصبحت الكلمة تُطلق على الدراسات النسقية للفن، والدين، والأخلاق. ثم أطلقت على المعرفة بوصفها نسقية(١).

(١) M. Inwood: Hegel Dictionary, Blackwell, Oxford P. 285.

ولكلمة العلم في اللغة العربية معنيان الأول واسع وهو يرادف المعرفة(١). والثاني هو المعنى الضيق الذي يرادف العلم التجريبي، علم الطبيعة أو علم الكيمياء، أو الحياة... الخ. وكانت كلمة العلم عند «فشته» الذي أصرَّ، بدوره، على أن تكون الفلسفة عملية - تعني النسق الذي يتألف من مجموعة من القضايا المترابطة. وكل قضية أما أن تكون «مبدأ أول» أو «بديهية» أو نظرية رياضية Theorem يمكن استنباطها من هذه القضايا: فالعلم لابد أن يكون نظاماً مرتباً مترابطاً.

ويصرُّ هيجل، بدوره على أن تكون الفلسفة علماً، وعلى أن يكون العلم نسقاً، والوسط الذي يعمل فيه هذا النسق هو الفكرة الشاملة Begriff أي أنه لابد أن يكون منظماً ومنعكساً. وهذا يعني أن العلم لابد أن يكون بالضرورة - طالما أنه معرفة منظمة - علنياً للجمهور لا خاصاً تنفرد به قلّة من الأفراد كما يقول في تصدير «لظاهريات الروح» (فقرة رقم ١٠)، ومن هنا فأنه يذهب إلى أن المذهب الحدسي لا يصلح أن يكون علماً، لأن الحدس Intuion خاص بصاحبه لا يشاركه فيه أحد، في حين أننا جميعاً نشارك في الأفكار - لا سيما الأفكار الشاملة التي تستطيع

---

(١) المعجم الوسيط جـ٢ ص ٦٢٤ . وفي التنزيل ﴿وقل رب زدني علماً﴾ (طه ٨ - ١١٤) ﴿ولاعلم لنا إلا ما علمتنا﴾ (البقرة: ١٣٢). وكلمة العلم تعني هنا «المعرفة»، وليس علم الطبيعة أو الكيمياء.

عقولنا أن تصل إليها، كما نشارك في التصورات لأنها ليست أموراً شخصية خاصة بفرد معين(١).

نخلص من ذلك كله إلى ما يأتي: ـ

(١) يصرّ هيجل على أن النسق لابد أن يظهرنا على العلاقات المتداخلة بين الأفكار والقضايا المختلفة والعلاقات التطورية التي تحكم تاريخ الفلسفة كله.

(٢) لابد أن يكون النسق العلمي مشروحاً ومفصلاً ومبرهناً على نتائجه لا أن يكون مجرد «إدعاء» أن المرء «يعرف» (من خلال الشعور أو العاطفة أو الحدس) أن هذه النتائج صحيحة.

(٣) العلم Wissenschaft لا تعني في فلسفة هيجل، ولا في الفلسفة الألمانية كلها، ما نعنيه نحن الآن بهذا اللفظ أي العلم الطبيعي: الفزياء، والكيمياء، والبيولوجيا... الخ ـ لكنه يعني بالأحرى ما كان يعنيه أرسطو نسقاً من القضايا الضرورية لا المكتشفات التجريبية.

وهذه المسائل سوف تكون واضحة للغاية منذ بداية «ظاهريات الروح» عندما يعلن في «التصدير» أن مساهمته الحقيقية إنما تنحصر في الأمور الثلاثة السابقة يقول: «أنّ ما أحاول أنا نفسي أن أقوم به هو المساعدة في جعل الفلسفة تقترب أكثر من صورة العلم» («ظاهريات الروح» ـ فقرة رقم ٥).

---

(١) R. Solomon: Op. Cit. P. 283.

استئناف المسيرة بعد كانط :

إنقسم عالم الفلسفة بعد كانط إلى معسكرين: فهناك من ناحية أعداء كانط الذين عارضوا الفلسفة النقدية بصفة عامة ومن بينهم يوحنا چورچ هامان J. Georg Hammann (١٧٣٠ ـ ١٧٨٨) ـ ويوحنا جوتفريد هردر J.G.Herder (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣). وفردرش هنرش ياكوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) F.H. Jacobi.

وكان «هامان» من مواطني «كونجسبرج» ـ موطن كانط ـ قادته عدم ثقته بالعقل إلى إيمان ساذج بالله واعتبره الحل الوحيد لجميع مشكلات الفلسفة. ولقد كتب عام ١٧٦٤ مقالاً بعنوان «ما وراء النقد في نقاء العقل الخالص» رفض فيه أي جهد يبذل لنقاء العقل(١).

أما هودر فهو فيلسوف ولاهوتي وأديب ـ كان الشخصية الرائدة في الحركة الأدبية التي سميت باسم «العاصفة والاندفاع» التي مهدّت تمهيداً قوياً ـ للحركة الرومانسية. وكان يعتقد أن المشاعر بالنسبة للفكر أشبه ما تكون بحاسة اللمس. وأنه على حين أن الأبصار يحتاج إلى مسافة لادراك

(١) ولهذا قيل، بحق ـ أن «هامان» تابع التراث الصوفي الذي خلفه «مايستر اكهارت» بدلاً من أن يتابع المثل العليا المضيئة عند ڤولتير وهيوم إنظر مثلاً:

- R. Solomon: In The Spirit of Hegel P. 46.

الأشياء، فأن الشعور يستمتع بتجربة مباشرة للواقع(١).

أما «ياكوبي» فقد إقترح فلسفة تقوم على «الحدس» والشعور والايمان، واشتبك في نقاش طويل مع «موسى مندلسون Moses Mandelsson (٢) (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) الفيلسوف اليهودي الذي ثقف نفسه، واهتم بمؤلفات باروخ اسبنوزا B. Spinoza (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧). ولقد إنتقد «ياكوبي» كانط في إطار انتقاداته العامة لعصر التنوير، وركّز إنتقاده على فكرة «الشيء في ذاته». وهو يعتقد أن مشروع كانط بأسره لم يكن سوى محاولة للبرهنة على «حدود العقل»، فليس في إستطاعة العقل (أو الفهم بلغة كانط) إدراك طبيعة العالم لأن قدراته محدودة وملكاته لا تستطيع أن تتجاوز نطاق المتناهي، وهكذا يستخدم ياكوبي الحجج الكانطية ضد كانط نفسه(٣).

أما «راينهولد»،وسالمون ميمون Salomon Maimon(٤)، وفشته، فقد

---

(١) Ibid, P. 40 - 41.

(٢) فيلسوف ألماني يهودي، جد المؤلف الموسيقى فلكس مندلوسن. عمل على تطوير اليهودية وتأثر بفلسفة موسى ابن ميمون Maimonides (١١٣٥ ـ ١٢٠٤). كتب «فيدون» عام ١٧٦٧ دافع فيها عن خلود الروح مهاجماً الفلسفة المادية.

(٣) - R. Solomon: Op. Cit. P. 84.

(٤) اسمه الحقيقي سالمون بن يشوع ولد في ١٧٥٤ ومات في نوفمبر , ١٨٠٠ وهو فيلسوف يهودي بولندي. كتب عام ١٧٩٠ «بحث في الفلسفة الترنسندنتالية». وعلى=

سحرهم بريق «العقل الخالص». أما الثاني منهم ـ وهو أقلهم شأناً ـ فقد عارض فكرة الشيء في ذاته» عند كانط، وإنْ لم يـر حاجة إلى مراجعة الفلسفة النقدية، بل ذهب إلى أنها وجدت صورتها الحاسمة في كتابات كانط، وأي تعديل لها سوف يزيدها سوءاً!

في حين تحمس «راينهولد»، و«فشته» للفلسفة النقدية، وأرادا المساهمة في إضفاء طابع «النسق» على هذه النظرية ـ وهو الطابع الذي كانت تفاخر به، لكنها لم تستطع تحقيقه. ومن ثَّم فقد كان كل منهما يرغب في إعادة بناء هذه النظرية طبقاً لتصور مختلف عن «النسق». صحيح أن «راينهولد» كان فيلسوفاً متواضعاً، ولم يعد أحد يسمع عنه الآن، إلا أنه ظل لفترة طويلة الفيلسوف الذي يُعدّ بمثابة المفتاح لفهم تطور «الفلسفة النقدية»، لقد كان التلميذ المخلص لكانط قبل أن يتحول إلى «ياكوبي»!

ولقد هاجمه هيجل بعنف في أول عمل فلسفي كتبه بعد وصوله إلى «يينا» وهو «الفرق بين فلسفتي فشته وشلنج». ووصف قدراته العقلية بأنها متواضعة للغاية، وأن فكره هو النموذج النمطي لما يسمى «باللافلسفة». لكن هناك أربعة مبررات تجعلنا نذكره قبل أن نتحدث عن هيجل : ـ

= الرغم من أنه لم يكن مفكراً أصيلاً فقد فهم الفلسفة النقدية فهماً عميقاً، ربما أفضل من نقاد كانط الآخرين ـ على ما يقول كانط نفسه في رسالة كتبها إلى ماركوس هرتس Marcius Hertz بتاريخ ٢٦ مارس عام ١٧٩٨ ـ قارن توم روكمور «ما قبل هيجل وما بعده» ص ٢٠ .

(١) كان أحد الذين إكتشفوا قارة جديدة في المذهب النقدي.

(٢) كان كانط يقدّره للغاية كمفسّر للفلسفة النقدية وشارح لها.

(٣) بدا للمعـارضين أن راينهولد قـدّم نظرية تتفق مع نظرية كـانط بنشره «رسائل حول الفلسفة النقدية» في صحيفة متخصصة ١٧٨٦ ـ ١٧٨٧ ـ ثم جـمعـها في كـتـاب عام ١٧٩٠ مما أعطاه مكانـة علميـة وأهميـة فلسفيـة جعلته فيمـا بعد يحصل على وظيفـة أستاذ بجامعـة يينا معقل الحركة العقلية في ألمانيا آنذاك.

(٤) يظل «راينهولد» شـخصيـة هامة ـ إنْ لم يكن لأي سبب آخـر ـ فلأنه هو الذي بدأ النقاش المتـعلق بإعادة بناء الفلسـفة النقدية. ومن ثًم فـقد كانت جـميع الإسهامـات في هذه المناقشات بطريقـة مباشرة، أو غـير مباشرة، ردوداً على آرائه وأفكاره.

أما فشـته فهو الذي قدّم المسـاهمة الحاسمة في هـذه المناقشات التي دارت حول إعـادة بناء الفلسفة النقديـة في صورة نسقيـة. فقد أعلن فشـتـه ـ بصراحة، وبصوت مرتـفع ـ أنه هو وحده الذي إستطاع أن يفهم نظرية كانط، وأنه هو وحـده القادر على إكـمال الثـورة الفلسفيـة التي بدأها فيلسوف النقد(١). وإنْ كان علينا أن نلاحظ أن إقتناع «فـشته» بأنه هو

---

(١) علينا أن نلاحظ أن هذا الحمـاس الجارف للفلسفة النقـدية قد أدى بفشتـه إلى أن يوحد نفسه مع فكر كانط.. ومن الطريف أن هذا التوحيـد أدى بـه إلـى أبعـاد غـير متوقـعة =

وحده الذي فهم الفلسفة النقدية فهماً سليماً لم يكن مقتصرا عليه، وإنما هو اقتناع كان يؤمن به مفكرون آخرون من الطراز الأول من أمثال شلنج وهيجل(١).

لقد وصف فشته الفلسفة النقدية بأنها حصن منيع يصعب إختراقه، وهذا أشبه بقولنا: «إنه ليس من الممكن تجاوز الفلسفة النقدية حتى ولو كانت صياغتها معيبة. وعند هذه النقطة يتفق فشته مع كانط إتفاقاً مطلقاً». فالمحاولات بعد كانط لابد أن تنصب على «تحسين»، و«تطوير»، و«تعديل» الفلسفة النقدية من داخلها، وليس تجاوزها. ومن هنا فقد تقبل فتشه الفكرة التي تقول أن النظرية النقدية سليمة بصفة عامة من حيث نتائجها في الوقت الذي أنكر فيه مبادئها الذاتية.

= إضطرته إلى أن يقوم في عام ١٧٩١ برحلة طويلة إلى شرق بروسيا، وعلى وجه التحديد إلى مدينة «كونجسبرج» حيث يعيش كانط حتى يقابل الأستاذ العجوز غير أن كانط رفض مقابلته. فعاد أدراجه محبطاً تماماً، لكنه عكف على تأليف كتاب عن الدين، وبعد عام صدر كتابه «محاولة لنقد كل وحي» صدر غُفلاً. بسبب خطأ من الناشر، واعتقد الناس أن كانط هو مؤلف الكتاب الذي طال إنتظاره عن الدين، مما أدهش الفيلسوف الكبير، وكثيرين غيره. وعندما إتضح أن«فشته» هوالمؤلف اكتسب سمعة طيبة ومكانة كبيرة أدت إلى تعيينه أستاذاً للفلسفة في جامعة يينا عام ١٧٩٤ . انظر:

Tom Rockmore: Before and After Hegel", P. 31.

R. Solomon: Op. Cit% P. 86.

(١) Tom Robkome: Op. Cit. P. 31.

لقد دارت الفلسفة النقدية، أساساً، كما سبق أن رأينا حول مشكلة المعرفة، فاهتمت بتحليل العلاقة بين الذات والموضوع أعني الذات التي تعرف موضوعاً ما أو سلسلة من الموضوعات. وكان كانط في «نقد العقل الخالص» قد أصرّ على الأهمية القصوى لتصور الذات، وهو يشير إلى ذلك بمصطلح فني عسير التعريف هو «الوحدة الترنسندنتالية للادراك الباطن»(١) ـ وهو يرى مسايراً الاتجاه نحو تحليل المعرفة إلى ذات ـ وموضوع، أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة للموضوعات بدون الذات أو حسب تعبيره بدون «الأنا أفكر» الذ تظهر الموضوعات أمامه. وهو يرى أن هذه النظرة إلى الذات هي أعلى نقطة في الفلسفة النقدية(٢).

ومعنى ذلك أن إعادة بناء الفلسفة النقدية لابد أن يرتكز على الذات، وأن ينطلق منها، ويمكن القول بأن فلسفة فشته أخذت هذا التصور الكانطي للذات وقام بتطويره. لقد قدّم فشته في كتابه «علم المعرفة» نظرية إبستمولوجية فهو ينفتح الكتاب بمناقشة لثلاثة مباديء أساسية تصف ثلاثة أوجه للتفاعل الضروري بين الذات والموضوع في المعرفة. ويمكن إعتبار موقف هيجل بشأن نظرية المعرفة من زاوية موضوع التجربة كما عرضه في «ظاهريات الروح» توسيعاً أبعد لتطوير فشته للمفهوم الكانطي عن

---

(١) I. Kant: Critique of Pure Reason, Eng. Trans. By Norman K. Smity, P. 159 - 153.

(٢) Ibid, P. 154.

الذات، أو هو تطوير خاص «للوحدة الترنسندنتالية للادراك الباطن»(١).

غير أن علينا أن ننتبه جيداً إلى أن المثاليين بعد كانط لم يكونوا قط مثاليين ذاتيين بالمعنى الذي يذهب إلى أن الذهن البشري لا يعرف سوى أفكاره الخاصة متميّزة على نحو خارجي عن الأشياء الموجودة. كلا! ولم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذي يذهب إلى أن جميع موضوعات المعرفة هي نتاجات للذات البشرية المتناهية. صحيح أن فشته إستخدم مصطلح «الأنا» في كتاباته المبكرة معطياً الانطباع بأنه كذلك. لكن هذا الانطباع خاطيء ذلك لأن فشته يصرُّ على أن الذات المنتجة الخلاّقة ليست هي الأنا المتناهية بما هي كذلك وإنما هي الأنا المطلقة أو المبدأ الترنسندنتالي الذي يعلو على الفرد. أما بالنسبة لشلنج وهيجل فأن أي رد للأشياء لتصبح نتاجاً لذهن الفرد المتناهي كان بعيداً عن تفكيرهما(٢).

---

(١) Tom Rockmore: Op. Cit. P. 33.

(٢) F. Copleston. Op. Cit. Vol. 7. P. 10.

هيجل يصعد السُلّم :

وصل هيجل إلى يينا ٤ يناير ١٨٠١، كما سبق أن ذكرنا، يحدوه الأمل أن يحصل على وظيفة في جامعتها الذائعة الصيت رغم صغرها، وأن يسهم في «موجة الآداب» ـ على حد تعبيره ـ التي تسود المدينة، وأن يبدأ في الظهور كفيلسوف لديه أساس ممتاز في الآداب الكلاسيكية اليونانية والرومانية، كما كانت معارفه في اللاهوت متطورة للغاية. فضلاً عن أنه قرأ كانط، وفشته، وجوته، ولسنج ... الخ واستمد منهم دفعة قوية لتشكيل فكر مستقل خاص به(١). إلا أنه رغم ذلك كله لم ينشر شيئاً قط حتى الآن(٢).

كانت الفلسفة هي حقل الدراسة الحقيقي الذي يتطلع إلى المساهمة فيه، لا سيما وأن زميل دراسته شلنج قد بدأ يحظى بشهرة كفيلسوف

(١) Walter Kaufmann: "Hegel: A Reinterpretation," University of Notre Dame Press, Indiana, 1978, P. 46.

(٢) كان هيجل قد ترجم من الفرنسية رسائل المحامي السويسري الشاب «جان جاك كار» بعنوان «خطابات مفتوحة إلى برنارد مورال وزير مالية الأراضي المنخفضة حول حق هذا البلد، وحول الأحداث الراهنة». ونشر الكتاب في مدينة فرانكفورت غُفلا عن اسم المترجم. انظر تحليلنا لهذا الكتاب في «دراسات هيجلية» ص وما بعدها. لكنه رغم ذلك، كما يقول «سترلنج» بحق لم يكن سوى «مُعلّم مغمور تماماً كفيلسوف في الوقت الذي نال فيه شلنج شهرة كبيرة» ـ قارن «سر هيجل» المجلد الأول ص ١٧ .

(رغم أنه يصغره بخمس سنوات). وها قد إجتمع الصديقان مرة أخرى بل إنهما يسكنان في منزل واحد.

ولقد سبق أن ذكرنا أنهما شرعا في الدخول إلى ساحة المناقشات الفلسفية بإصدار «المجلة النقدية للفلسفة» التي وصفها هيجل بأنها سوف تستخدم ـ في هذه المعركة ـ كافة الأسلحة من هراوات، وسياط، لوضع حد لما وصفه «بالنفايات الفلسفية» ـ ذلك لأن الكّي بهدف العلاج أصبح الآن أمراً ضرورياً ـ»(١).

كان شلنج رئيساً لتحرير «المجلة النقدية للفلسفة» ـ وهيجل نائب رئيس التحرير، وهو تقسيم للعمل يعكس بوضوح الأهمية النسبية للصديقين. وكما هي العادة فإن نائب رئيس التحرير هو الذي يتحمل نصيب الأسد من العمل بأسره. فضلاً عن كتابة أكثر من نصف المجلة(٢). وقد إفتتح هيجل العدد الأول باستهلال عن «حقيقة النقد الفلسفي» بصفة عامة، وعلاقته بأوضاع الفلسفة في ذلك الوقت. وقد هاجم في هذا الاستهلال أولئك الذين وصفوا الفلسفة بالاقتتال والاختلاف. وقرر أن الفلسفة في حقيقتها واحدة وإنْ كانت تتشكل في مذاهب مختلفة ومنوعة، وهي فكرة سوف ينقحها فيلسوفنا ويطورها بعد ذلك أولاً: في

---

(١) Hegel: The Letters, P. 89.

(٢) Tome Rockmore, Op. Cit. P. 77.

«ظاهريات الروح»، وثانياً: وعلى نحو أوسع في «محاضراته في تاريخ الفلسفة»(١).

كان أول عمل نشره هيجل بعد وصوله مدينة يينا بحوالي ستة أشهر ـ وعلى وجه الدقة في يوليو ١٨٠١، في «المجلة النقدية للفلسفة» ـ دراسة ظهرت بعد ذلك في كُتيب صغير يزيد قليلاً عن مائة صفحة، عنوانها إذا ما ترجمناه كاملاً: «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج، وعلاقة ذلك باسهامات «راينهولد» في الكشف عن وضع الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر».

يقول هيجل في تصديره لهذا الكتاب(٢):ـ

«لابد لنا أن نفرق بين روح الفلسفة النقدية وحرفيتها، وأن نعمل على تطوير المبدأ النظري الخالص.. أنّ هذه الفلسفة مثالية أصيلة من حيث مبدأ

---

(١) قارن «ظاهريات الروح» فقرة رقم ٧١ وتعليقنا عليها. و«محاضرات في تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص ١٧ من ترجمة هولدين الانجليزية ـ لندن عام ١٩٥٥ .

(٢) على الرغم من أن هيجل في هذا الكتاب يبدو مؤيداً لشلنج، بل تلميذاً له، فانه في محاضراته في جامعة يينا ـ التي لم تنشر قبل مطلع القرن الحالي ـ يبدو على أنه كان يعمل حثيثاً نحو تكوين موقف خاص مستقل عن شلنج وهو الموقف الذي سيكون واضحاً جداً بعد ذلك في كتابه «ظاهريات الروح» الذي صدر عام ١٨٠٧ حيث قطع علاقته تماماً بشلنج في تصديره لهذا الكتاب بل لقد سخر من «المطلق» عند شلنج، وشبّهه بالليل الذي تبدو فيه جميع الأبقار سوداء! قارن فقرة رقم ١٦, وقارن أيضاً فردريك كوبلستون في كتابه «تاريخ الفلسفة» المجلد السابع ص ١٦٠ .

إستنباط المقولات. وهذا المبدأ هو الذي إرتفع به فشته إلى الصورة الخالصة الدقيقة وأطلق عليه اسم «روح الفلسفة الكانطية..»(١) أو كما يقول شلنج في رسالته إلى هيجل بتاريخ ٢ فبراير ١٧٩٥» : ـ

«عندي أن الفارق الحقيقي بين الفلسفة النقدية والفلسفة الدجماطيقية هي أن الأولى تسير من الذات المطلقة غير المشروطة بأي موضوع في حين أن الثانية تبدأ من الموضوع المطلق أو اللاذات. الأولى هي مذهب كانط والثانية، إذا ما كانت متسقة، تؤدي إلى مذهب اسبنوزا. إذ لابد للفلسفة أن تبدأ من اللامشروط، وإذا حُسِمت مشكلة اللامشروط حُسِمَت كل مشكلة أخرى. فالمبدأ الأعلى لكل فلسفة هو الذات المطلقة الخالصة، الذات من حيث هي ذات، من حيث هي غير مشروطة بالموضوعات بأية طريقة، فهي التي تضع الحرية. والحرية هي الألف والياء لكل فلسفة... »(٢). وهكذا تكون الذات التي كشف كانط عن أهميتها هي الأساس، لكنه لم يستطع تطويرها، كما يكون مبدأ إستنباط صور الفهم (أو المقولات) هو مبدأ الفكر النظري، كما يقول هيجل في السياق السابق ذاته(٣).

---

(١) Hegel: The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy" Eng. Trans. By Jere Paul Surber, Ridgeview Publishing Company, U.S.A. 1978, P.I.

(٢) Hegel: The Letters, P. 32.

(٣) Hegel: The Difference, P. 7.

غير أن كانط زرع ثنائية صُلبه بين الأنا الترنسندنتالية، وبين عالم الشيء في ذاته، أو عالم الطبيعة، ومن هنا كانت دراسة فشته للذات ـ والموضوع ـ هي بالضبط فيما يقول هيجل دراسة لثنائية كانط بين «الأنا»، و«الطبيعة». وقد فهم فشته «الطبيعة» على أنها تعني «اللاأنا» أو الشيء في ذاته. والواقع أن كانط لم يوضح على الاطلاق، على نحو مقنع، القضية الهامة التي كشف عنها والتي تقول أنّ الأنا لا يكون في عملية المعرفة سلبياً متقبلاً بل نشطاً إيجابياً، إلا في إستنباط المقولات. وعلى الرغم من أهمية المقولات كمباديء عليا، فأنها تحولت إلى جثة هامدة ميتة(١). ومن هنا كانت أهمية الدور الذي قام به فشته في تطوير المثاليةا لألمانية بعد كانط، ثم إستكمال هذا الدور نفسه في فلسفة شلنج. الذي إنبهر بفلسفة فشته في بداية حياته الفلسفية حتى أنه كتب إلى هيجل رسالة عشية عيد الغطاس Epiphany عام ١٧٩٥ يحدثه بحرارة وحماسة ملتهبة عن فشته وفلسفته يقول: «أنّ فشته سيسمو بالفلسفة إلى مرتبة عالية، ستجعل حتى أولئك الذين كانوا حتى الآن من أتباع كانط يصابون بالدوار»! ويخبره أنه تلقى الآن كتاب فشته «أسس المذهب العام في العالم» الذي صدر في يينا عام ١٧٩٤ ويقول: «سأكون سعيداً لو كنت أحد الأوائل الذين يحيون البطل الجديد في بلد الحقيقة! ألا بورك هذا الرجل العظيم»! لكن من الأهمية بمكان أن نفرق بين هاتين الفلسفتين وأن لا نخلط بينهما، إعتماداً على ما يقوله شلنج أحياناً من أنه ليس سوى تلميذ لفشته!

---

(١) Ibid

ومن هنا فقد كان هدف هيجل من نشر دراسته عن «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» هدفاً مزدوجاً. أن يبّين أولاً أن هذين المذهبين هما في الواقع مختلفان وليسا شيئاً واحداً كما يظن بعض الناس الذين إنخدعوا من تصريحات شلنج بأنه تلميذ فشته والمُعبّر عن فلسفته، لا سيما وأن «راينهولد» نفسه قد خَلَط بينهما فيما يرى هيجل. وأن يبّين ثانياً أن مذهب شلنج يُمثل خطوة متقدمة عن مذهب فشته وتحسين له، إلى حد بعيد، في طريق تطوير الفلسفة النقدية، ثم هو بعد ذلك كله دفاع عن الحركة المثالية ضد راينهولد(١). ولقد كان من الطبيعي أن تؤدي مناقشات هيجل لهذين الموضوعين إلى الوصول إلى أفكار عامة عن طبيعة الفلسفة وغرضها(٢).

أنّ الهدف الأساسي للفلسفة، كما يؤكد هيجل، هو التغلب على الأضداد والانقسام «فهذا الانقسام هو مصدر حاجتنا إلى الفلسفة» على نحو ما يقول في بداية كتابه تحت عنوان «الحاجة إلى الفلسفة»(٣). ذلك لأننا لو أمعنا النظر قليلاً في الفلسفة لوجدنا أنها تنبع من «الأصالة الحيّة للروح». ومن طبيعة الروح ـ كما يقول بعد ذلك في الموسوعة ـ أن تنقسم على نفسها، ولكنها تعود بنشاطها الخاص، فتشق لنفسها طريقاً جديداً

(١) R. Solomon. Op. Cit. P. 107.

(٢) F. Copleston: A History of Philosophy, Vol. 7 P. 166. Search Press - London 1963.

(3) Hegel: The Difference Between The Fichtean and Schellingian., P. 10.

لكي تتوافق مرة أخرى، ومن ثَّم يكون الاتفاق النهـائي إتفاقاً روحياً، أعني أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر، وفي الفكر وحـده ـ فاليد التي أحدثت الجُرح هي نـفسُهـا التي تداويه»(١). ومن الانقسـامات التي تحـدثها الروح ينشأ المذهب الفلسفي، ويظهر «النسق»؛ ومن هنا كـان الانقسام هو مصدر الحـاجة إلى الفلسـفة، بل أنَّ الروح تسـيـر على هذا المنوال حتى في عـالم التـجربة وهـي تسعى إلى التـغلب عليـهـا، وإعادة بنائـها في كل واحـد. صحـيـح أن الانقسامـات والتعارضـات تظهر أمام الروح في صـور شتى، وفي أحقـاب ثقافيـة مختلفـة ومتباينـة، غير أن ذلك يسـاعدنا كثـيراً على توضيح السمات النوعية الخاصة بالمذاهب الفلسفية المنَّوعة. فالروح تواجه في بعض الأحيـان، مشكلة الانقسام والتـضاد، مثلاً، في صـورة التعارض

(١) نص عبارة هيجل هي: «حياة الروح في مرحلتهـا الطبيعية والغريزية كانت ترتدي ثوب البراءة، والبـساطة، وسـرعة التصـديق. غيـر أن ماهية الروح ذاتهـا تعني إمتـصاص هذه الحالة المبـاشرة في شيء أعلى. أنَّ مـا هو روحي يتميّـز عما هو طبـيعي. كـما أنه يتّميز بصفـة خاصـة عـمـا هـو حيوانـي، فالحياة الروحـية لا تتسم بأنها مجرد مـتصل محض من النزوع. وإنما هي تنقسم على نفـسها لكي تحقق ذاتهـا، غير أن وضع الحياة المنقـسمة هذا، لابد، بلوره، أن يطمس، فتـشق الروح بنشاطهـا الخاص طريقاً جـديداً لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثُّم يكون الاتفـاق النهائي اتفاقاً روحياً: أعني أن مـبدأ العودة إنما يكون في الفكر، وفي الفكر وحده، فاليد التي أحدثت الجرح هي نفـسُها التي تداويه «موسوعة العلوم الفلسفية» فقرة رقم ٢٤ (اضافـة)، وانظر ترجمتنا العربية ص ١١٠ ـ ١١١ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

بين النفس والجسد، وفي أحيان أخرى تواجه المشكلة ذاتها في صورة التعارض في العلاقة بين الذات والموضوع، أو بين العقل والطبيعة، أو الذهن والمادة، أو الفرد والمجتمع. ثم أقوى أنواع التعارض أو قل إنه التعارض الجوهري: بين المتناهي واللامتناهي... الخ. وهكذا تعرض المشكلة نفسها في صور مختلفة، وأشكال متنوّعة، وبطرق متعددة. لكن الاهتمام الرئيسي للروح في جميع الحالات يكون إهتماماً واحداً هو البحث عن مركب(١).

والواقع أن الصورة التي تكون عليها الحاجة إلى الفلسفة، فيما يقول هيجل تدفعنا إلى الانتقال من الحاجة إلى الفلسفة إلى أداة التفلسف أعني العقل: «إذ يتعيّن بناء المطلق أمام الوعي، تلك هي مهمة الفلسفة..»(٢). ذلك لأن المركب لابد، على المدى البعيد، وفي نهاية المطاف أن يشتمل على الحقيقة الواقعية Reality كلها. ولابد من التغلب على التعارض الأساسي بين المتناهي واللامتناهي، لا بأن تنكر حقيقة المتناهي. ولا أن ترد اللامتناهي إلى كثرة من الموضوعات الجزئية المتناهية بما هي كذلك. وإنما بأن تقيم ضرباً من التكامل بين المتناهي واللامتناهي.

لكن سوف تظهر هنا في الحال مشكلة: فإذا كان على الفلسفة أن تبني حياة المطلق، فأن الأداة ستكون هي الفكر النظري. غير أن الفكر النظري إذا ما تُرك لذاته فأنه يميل إلى القيام بوظيفة الفهم Understanding

---

(١) F. Coplestion: Op. Cit. Vol. 7 P. 163.

(٢) Hegel: The Difference... P. 15.

(Verstand). بالمعنى الهيجلي لهذا المصطلح، وبالتالي فسوف يضع الأضداد، ويؤكد الانقسامات ويعمل على استمرارها(١). ولهذا فلابد له أن يتحد مع الحدس الترنسندنتالي(٢). الذي يكشف عن التداخل المتبادل بين الواقع والمثال، بين الفكر والوجود، بين الذات والموضوع. وهكذا يرتفع الفكر النظري إلى مرتبة العقل Reason وتكون لدينا المعرفة النظرية التي لابد من تصورها على أنها هوية بين الفكر النظري والحدس، إنها الفكرة الشاملة والوجود في الوقت ذاته. وبفضل تحول الوعي ليصبح ترنسندنتالياً، فأنَّ الهوية بين الذات والموضوع اللذان كانا منفصلين في الحدس التجريبي تصبح حاضرة أمام الوعي..(٣)».

---

(١) قارن قوله «الفلسفة بوصفها الشمول الكلي للمعرفة ينتجها الفكر النظري، وتصبح نسقاً أي كلاً عضوياً من التصورات ... والقانون الأعلى لها هو العقل وليس الفهم. ذلك لأن الفهم يعرض اللحظات المضادة في جوانبها المتعارضة المحدودة والمشروطة. أما العقل فهو يوحد بين هذه اللحظات المتضادة، وهكذا كان العقل هو الذى يوحد بين هذه اللحظات المتضادة. وهكذا كان العقل هو المطلوب لإقامة النسق». «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» ص ٢٣ من الترجمة الانجليزية السالفة.

(٢) الحدس الترنسندنتالي Transesdental Intuition مصطلح كانطي أساساً، وكلمة الحدس هنا لا علاقة لها بالمعنى الصوفي الذي إرتبط عادة بهذا المصطلح على نحو ما نجده عند «ياكوبي» مثلاً. بل هي تعني «الحساسية» أو الإحساس بصفة عامة. و«الترنسندنتالي» بالمعنى الكانطي الذي يرتبط بصور الفهم أو المقولات التي لا تتم المعرفة بدونها، بل تظل الإحساسات خليطاً مهموشاً.

(٣) Hegel: The Difference.., P. 28.

إننا نواجه في مذهب كانط على الدوام، فيما يقول هيجل، بثنائيات لم يتم التوفيق بينها، منها ثنائية بين عالم الظواهر Phenomena وعالم الشيء في ذاته Noumena، بين الذات والمعرفة، بين الحس والفهم، ثم يلحق بها ثنائيات تعبّر، في عالم الأخلاق، عن تمزق داخل الإنسان ذاته: بين العقل والعاطفة، بين الواجب والهوى. ومن هنا فقد تعاطف هيجل بشدة مع محاولة فشته رأب الصدع، وعلاج هذا النقص. وهو يوافقه تماماً على حذف الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته. ويعتبر مذهبه محاولة هامة في التفلسف الأصيل. يقول:«المبدأ المطلق، أو الأساس الحقيقي الوحيد الراسخ للفلسفة ـ هو في فلسفة فشته ـ على نحو ما هو عليه في فلسفة شلنج هو«الحدس العقلي» أو هو بلغة الفكر النظري. هوية الذات والموضوع. وهو يصبح في العلم (أي الفلسفة). موضوع الفكر النظري. ولهذا السبب فأن الفكر النظري ذاته هو الحدس الترنسندنتالي الذي يجعل من ذاته موضوعه الخاص، ويتحد معها، وهو بذلك يصبح النظر العقلي. ولهذا السبب كانت فلسفة فشته نتاجاً أصيلاً للفكر النظري..»(١).

لكن على الرغم من أن فلسفة فشته ترى أن الأساس أو الافتراض السابق، للفلسفة النظرية ـ هو وحدة مطلقة أو نهائية، وتبدأ من مبدأ «الهوية»، فأن مبدأ الهوية ذاته ليس هو المبدأ الذي يستند إليه المذهب، فما

(١) Hegel: Ibid. P. 88 - 89.

أن يبدأ بناء المذهب حتى تختفي الهوية»(١). إننا في الاستنباط النظري الذي يقوم به الوعي عند فشته نجد أن فكرة العالم الموضوعي هي وحدها التي تستنبط، وليس العالم نفسه، وهكذا يتركنا مع الذاتية. صحيح أننا في الاستنباط العملي نواجه العالم الواقعي، غير أن الطبيعة لا توضع إلا كضد للأنا. وبعبارة أخرى، فأننا ـ في النهاية ـ نجد أنفسنا نواجه من جديد ثنائية بغير حل(٢).

غير أن الموقف، مع شلنج، يختلف عن ذلك أتم الاختلاف: «فإذا كانت العلاقة بين الذات والموضوع عند فشته تتحول إلى شيء ذاتي، ولا تنجح في رفع هذه الذاتية لتضع نفسها على نحو موضوعي، فأن مبدأ الهوية عند شلنج هو المبدأ المطلق في مذهبه بأسره. وهكذا تلتقي الفلسفة مع النسق على صعيد واحد، ولا تضيع الهوية وسط الأجزاء، كما أنها، أكثر من ذلك لا تضيع في النتيجة. ولكي تكون الهوية مطلقة، ولكي تكون مبدأ المذهب بأسره، فمن الضروري أن توضع الذات ـ الموضوع معاً كذات وموضوع لا أن تكون الهوية على نحو ما كانت عند فشته علاقة ذاتية فحسب بين الذات والموضوع(٣).

---

(١) Ibid, P. 71.

(٢) F. Coplestion: Op. Cit. Vol.7 P. 168.

(٣) Hegel: The Difference.. P. 71 - 72.

ويريد هيجل في هذا النص أن يقول إنّ شلنج يبدأ من الفكرة التي تعلن صراحة أنّ المطلق هو الهوية بين الذات والموضوع. وهي تستمر كفكرة مرشدة في جميع أجزاء المذهب. ويبيّن شلنج في «فلسفة الطبيعة» أن الطبيعة ليست ببساطة ضد المثال. لكن على الرغم من أن المثال واقعي، فأنه يظل مع ذلك مثالاً من البداية حتى النهاية، فهو رؤى يمكن رؤيتها. كما أنه يبيّن في مذهب المثالية الترنسندنتالية كيف أن الذاتية تموضع نفسها، وكيف أن المثال هو أيضاً واقع، وعلى هذا النحو نجد تأكيداً وتدعيماً لمبدأ الهوية في المذهب كله(١).

غير أننا لو أمعنا النظر قليلاً لوجدنا بوادر إختلاف هيجل عن شلنج كامنة فيما كتبه في «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج». فمن الواضح مثلاً أن الحدس العقلي لا يعني عنده الحدس الصوفي للهاوية المظلمة التي لا يمكن سبر أغوارها، ولا النقطة التي تتلاشى عندها جميع الاختلافات، وإنما هو بالأحرى استبصار عقلي بالمتناقضات بوصفها لحظات في حياة واحدة شاملة للمطلق. وإن كان البحث يوضح تفوق مذهب شلنج ورجانه على مذهب فشته. والوقع أن القسم الأكبر من هذه الدراسة هو نقد لفلسفة فشته، ومحاولة للبرهنة على أن مذهب شلنج لا يختلف فقط عن فلسفة فشته بل هو، كما سبق أن ذكرنا، يمثل خطوة متقدمة أو هو

(١) F. Coppleston: Op. Cit. Vol.7 P. 168.

تحسين له إلى حد بعيد(١). ويصف سترلنج James H. Stirling (١٨٢٠ ـ ١٩٠٩) الخدمة التي أداها هيجل لشلنج بهذا الكتاب وصفاً طريفاً بقوله: «إنها مكافأة شرفية لخدمة لا تقدر بمال، أو هي رشوة للسكوت يدفعها شخص مجهول لشخص معروف نظير امتياز يتمتع به هو الوقوف على كتفي هذا الأخير..»(٢). والواقع أن هذه الدراسة لم تكن محايدة تماماً، فهيجل لم يكن فقط صديق شلنج وزميل الدراسة، ونائب رئيس التحرير في «المجلة النقدية للفلسفة»، ورفيق الغرفة لبعض الوقت ـ وإنما كان إلى جانب ذلك كله معروفاً عن طريق شلنج، وكانت التفرقة بين شلنج وفشته الخطوة الأولى في سبيل التفرقة بين شلنج وهيجل نفسه. وهو في هذه الحالة لم يكن منصفاً ولا متعاطفاً مع فشته، بل أننا نستطيع أن نقول مع رودلف هايم «أن هيجل في بحثه هذا كان شلنجياً أكثر من شلنج نفسه..»(٣) نظراً لاعتناقه مذهب شلنج وتفضيله إياه!.

كانت الانتقادات معروفة بالفعل فالشكوى الرئيسية هي أن فشته وعد بتكوين مذهب (نسق) لكنه لم يف بهذا الوعد. ونتيجة فلسفة فشته هي

---

(١) R. Solomon: Op. Cit. P. 107.

(٢) James H, Stirling: The Secret of Hegel Thoemmes, Bristol, 1898, Vol, I, P. 17.

(٣) رودلف هايم: «هيجل وعصره» ص ١٥٢ برلين سنة ١٨٥٧ (نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي: «حياة هيجل» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت عام ١٩٨٠ ص ٤٨).

الصـراع المسـتمـر بين الأنا والعـالم أعني «تضـاداً مطلقـاً بدلاً من الهـوية المطلقة، كـذلك إنتقد شلنج فشـته لإهماله «فلسـفة الطبيعـة» ولأنه حاول رغم ذلك أن يقدّم مـذهباً موحداً. ولـم يـكن المثل الأعلى «للوحدة» الذي إسـتخدمه شـلنج، وهيجل لتحـديد ما إذا كـانت فلسفة مـا نسقـيه أم لا ـ معياراً خاصاً بهما بقدر ما هو شرط للعقل البشري بما هو كذلك(١). ومن هنا كتب هيـجل في «الفرق..» أنّ إهتـمام العقل الـبشري الوحـيد هو أن يرفع.. التناقـض..» ولقـد حاول شـلنج إصـلاح هذا النقص عند فـشـتـه بفلسفة أسمـاها «فلسفة الهوية» كما حاول هيـجل تحقيق نفس الهدف في فلسفة أطـلق عليها إسم «الفلسفـة النظرية» أي النظر إلى الكل في واحد، إعـتـمـاداً على أن مـبـدأ العـقل الأسـاسي عند هيـجـل هو «الهـوية في الاختلاف» لا الهـوية التي تطمس الاختلافات كمـا هي الحال عند شلنج. فتـصبح كـالليل الذي تبـدو فيـه جمـيع الأبقار سـوداء كمـا سيقـول في الظاهريات (فقرة ١٦) ولاهي إبراز الاختلافـات والانقسامات والثنائيات ـ على نحو ما كانت عليـه في الفلسفة النقدية ـ ثم ما فشلت فلسفـة فشته في تحقيقه(٢).

غير أن موقف هيجل المستـقل، وبالتالي خلافه في شلنج، سوف يظهر في محاضراته التي سيلقيها في جامعة يينا، والتي لم تنشر إلا مع بداية هذا القـرن. إذ يذهب هـيـجل في هذه المحـاضـرات إلى أنه إذا كــان المتناهي

(١) R. Solomon, Op. Cit. P. 107.

(٢) R. Solomon, Op. Cit. P. 108.

واللامتناهي تصورين يقف الواحد منهما في معارضة الآخر، فأن المركب منهما، سيغدو في هذه الحالة مستحيلاً!

فإذا كان هيجل قد إستطاع في «الفرق..» أن يرتب أفكار صديقه شلنج وأن ينظّمها في نسق متكامل ومحكم، فقد فعل ذلك كله تمهيداً لتجاوز هذه الفلسفة، وليقيم مذهبه هو الخاص الذي هو بمثابة مركب من الموضوع والنقيض لدى كل من فشته وشلنج. مع إهماله التام لفلسفة «راينهولد» التي رأى أن ما عمد إلى تطويره ليس هو الجديد الذي جاء به كانط بل بالأحرى ما وقع فيه مذهب كانط من خطأ! كما أن «راينهولد» هبط بمعرفة الحقيقة إلى مستوى الميول. لهذا كله فقد كان «فشته»، هو وريث الفلسفة النقدية، كما أن الطريق الذي سلكه شلنج هو الطريق الصحيح الذي ينبغي على الفلسفة أن تسلكه، وأعني به القول بالهوية المطلقة بين الذاتي والموضوعي، بين الأنا واللاأنا، بين المتناهي واللامتناهي، بين الطبيعة والروح... الخ ففي كل شيء يتحد القطبان: قطب المعرفة (الروح)، وقطب الوجود (الطبيعة) على شرط أن لا يطمس معالم الاختلاف بينهما، وإلا لعدنا إلى مبدأ الفهم الذي يبرز الوحدة والهوية فحسب ويترك الاختلافات والفروق جانباً، أن مبدأ العقل هو على العكس: الهوية مع الاختلاف، أو الوحدة التي تُبقي الفروق والسمات الخاصة ولا تقضي عليها، وهو مبدأ الفلسفة الهيجلية كلها، وهو ما سوف يبدأ في تحقيقه في أول كتبه الفلسفية الكبرى: «ظاهريات الروح».

مولد «ظاهريات الروح»:

لم تكن الدراسة التي كتبها هيجل بعنوان «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» كتاباً في الأصل، أو على الأقل لم يقصد بها صاحبها أن تكون كذلك، إنما هي بحث طويل ظهر في «المجلة النقدية للفلسفة». أما «ظاهريات الروح» فهي أول كتاب لهيجل، وأول ثمرة للنضج العقلي. وقد ظهر في مدينة بامبرج Bamberg عام ١٨٠٧ عندما كان هيجل في السابعة والثلاثين من عمره.

والواقع أنه قد يكون من الصعب أن تجد المعايير التي تمكنك من المقارنة بين الكتب الفلسفية المختلفة، ومع ذلك فهناك إتفاق عام على أن «الظاهريات» كتاب فريد بين الكتب الفلسفية وفريد في مجرى تطوره الفلسفي. وكثيراً ما يقال إنه إذا كان كتاب «نقد العقل الخالص» لكانط هو أعظم بحث فلسفي ظهر في القرن الثامن عشر، فإن «ظاهريات الروح» لهيجل هو أعظم بحث فلسفي ظهر في القرن التاسع عشر. بل أن من الباحثين مَنْ يقارن بين «ظاهريات الروح» وبعض الأعمال الكلاسيكية الكبرى فهم مثلاً يقارنون بينه وبين «فاوست Faust لجوته، والكوميديا الإلهية لدانتي، كما يقارنون ما بذله هيجل من جهد في هذا الكتاب بجهود اسبنوزا في كتاب «الأخلاق»، أو أرسطو في الميتافيزيقا(١).

(١) R. Solomon: In The Spirit of Hegel, P. 159.

أما عملية «الحمل والوضع» لهذا الكتاب، فهي عمليـة طويلة ومعقدة بدأت عام ١٨٠١ . عندمـا بدأ هيجل يلقي محـاضراته في الجامعـة، فمنذ ذلك الحين كان لديه مشروعـان يسيران جنباً إلى جنب، فهو يستـفيد، مثل الكثير من الأساتذة من محاضراته في تقدم بحوثه، كما يستـفيد من هذه الأبحـاث كأسـاس للمحـاضرات التي يلقـيهـا على الطلاب. ولقـد كان هيـجل، في الوقت ذاته يضـع في ذهنه، وهو يُعّـد مـحـاضراته، مـوقـفـه الفلسفي الذي ينوي أن يعرضـه في كتبه القادمة، وهو موقـف يعتمد على مضمون هذه المحـاضرات، فما هي الموضوعات التي كـان يهتم بها داخل المحاضرات؟.

الواقع أن الموضـوعات التي إختـارها هيجل للتـدريس في محـاضراته كثـيرة ومتنوعة، وقـد انعكس مجالهـا بغير شك على الموضـوعات التي درسهـا في أول كتاب من كتـبه، فهو في خـريف العام الدراسي / ١٨٠٢ ١٨٠١ يختـار للتـدريس موضـوع «المنطق والميتـافيـزيقا». وفي ربيـع عام ١٨٠٢ أعلن أنه سـوف يصـدر كتـاباً بنفس الاسم. وإنْ كـان الكتـاب لم يظهـر قط. لكن هذا الإعـلان هو في حـد ذاته دليل على أنه لا يزال يهـتم بموضوع «المنطق والميتـافيزيقا»، وأن الرغبة في إصدار كـتاب بهذا العنوان ما زالت تعتـمل في نفسه. كما ألـقى هيجل خلال هذه الفترة مـحاضرات في فلسفة الحق أو القانون(١)».

(١) W. Kaufmann: Hegel, P. 108.

أما في خريف العام الجامعي ١٨٠٣/ ١٨٠٤ فقد كان عنوان محاضراته هو «نسق الفلسفة النظرية» ـ وهو يشمل الميتافيزيقا والمنطق (وهو الموضوع الذي كان مثار إهتمامه من قبل) ثم فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. وهو نفس التقسيم الثلاثي الذي سيكون، فيما بعد، أساساً «لموسوعة العلوم الفلسفية» التي أصدرها هيجل عام ١٨١٧ .

وفي خريف العام الجامعي ١٨٠٦/ ١٨٠٦ ألقى محاضرات في «فلسفة التاريخ»، وفي شتاء عام ١٨٠٥ ألقى لأول مرة «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، وفضلاً عن ذلك يبدو أنه خلال الشتاء كان قد وقع عقداً مع الناشر لتأليف كتاب بعنوان «نسق العلم». وفي ربيع عام ١٨٠٦ ألقى نوعين من المحاضرات الأول موضوعه «فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح». والثاني عن «الفلسفة النظرية»، وكانت هذه المحاضرات تشتمل لأول مرة على موضوعات «ظاهريات الروح والمنطق».

غير أن مصطلح الظاهريات Phenomenology لم يكن قد ظهر بعد في محاضرات هيجل، وكان ظهوره لأول مرة في خريف العام الدراسي ١٨٠٦/ ١٨٠٧ وهي المحاضرات التي سبقت كتابه «ظاهريات الروح مباشرة».

علينا أن نقف قليلاً عند مصطلح «الظاهريات Phenomenology «لنعرف شيئاً من تاريخه إذ الواقع أن هذه الكلمة لم تكن من وضع

هيجل، وإنما كان أول من إستخدمها لتشير إلى جانب من مذهبه الفلسفي، هو الفليسوف وعالم الرياضة الألماني «يوحنا هنرش لامبرت Johan Heinrich Lambert (١٧٢٨ ـ ١٧٧٧) في كتابه الذي أطلق عليه اسم «الأورجانون الجديد» الذي يشتمل على تحليل للعديد من المسائل المتنوعة، بينها المنطق الصوري، وعلم الاحتمالات، ومباديء العلوم، والذي صدر في مجلدين (ليبزج عام ١٧٦٤) .وقد أطلق على القسم الرابع ـ والأخير ـ من هذا الكتاب إسم «الظاهريات أو الظاهر المحض». والتقط هردر المصطلح واستخدمه في فقرتين على صلة بالموضوع ففي عام ١٧٦٩ (تحدث عن «ظاهريات جمالية» تنتظر لمبرت آخر). وفي عام ١٧٧٨ تمنى «لو كان لدينا.. ظاهريات حقيقية عن الجميل والحق!».

ولقد فكَّر كانط في إهداء أول كتبه في النقد إلى «لمبرت». وفي ٢ سبتمبر عام ١٧٧٠ (الأسبوع الذي ولد فيه هيجل) كتب كانط إلى لمبرت يقول: «يبدو أنه من الضروري أن يكون هناك علم «للظاهريات العامة»يسبق الميتافيزيقا، ويحدد مشروعية وحدود مباديء الحساسية خشية أن تختلط أحكامنا حول موضوعات العقل الخالص كما حدث باستمرار حتى الآن». وفي ٢١ فبراير عام ١٧٧٢ كتب كانط إلى ماركوس هرتس Marcus Hertz إنه فكَّر في كتابة كتاب يحمل عنوان حدود الحساسية والعقل: «وفكّرتُ في قسمين واحد نظري، والآخر عملي. يتضمن الأول

قسماً عن الوجدان والرغبة الحسية. وقسماً عن المباديء الأولى للأخلاق».

ومن المحتمل أن هيجل كان يعلم بأمر خطاب كانط إلى لمبرت «لأن المراسلات بين الفيلسوفين نُشرت عام ١٧٨٦، ثم أعيد نشرها بعد ذلك بسنوات قليلة. وكان نوفاليس Novalis قد استخدم أيضاً كلمة «الظاهريات» مرتين واحدة قال فيها: «ربما كانت الظاهريات أعظم العلوم نفعاً وشمولاً». وتحدث عنها فشته Fichte بنفس معناها عند لمبرت Lambert عام ١٨٠٤، وعلى ذلك ففي إستطاعتنا أن نقول إنّ مصطلح «الظاهريات» ليس جديداً تماماً، وإنما الجديد كان ما عرضه هيجل تحت هذا العنوان».. وما يقال عن مصطلح «الظاهريات» يقال على معظم مصطلحات هيجل، فقد إستخدمت قبله لكنه أعطاها لمحات جديدة(١). وعلى الرغم من أن فكر هيجل كان ينمو ببطء، ويتشكل بهدوء شديد، حتى ظهر جلياً لأول مرة في هذا الكتاب العظيم، فان الأرجح أن قرار إصدار هذا الكتاب كان متسرعاً بعض الشيء بحيث أنه دوّن مسوداته في فترة قصيرة جداً لا تزيد عن بضعة أشهر، كما أن الأجزاء الأخيرة من الكتاب جاءت مبتورة، ومقتضبة، فضلاً عن حذف كثير من الموضوعات الهامة سواء في ميدان العلوم أو في ميدان الفنون الجميلة كالموسيقى

(١) W. Kaufmann: Hegel. P. 148.

والرسم» ومثل هذا الحذف يدهشنا للغاية، خصوصاً إذا وضعنا في إعتبارنا تقدير هيجل لكل من العلم الخالص والفنون الجميلة: ولا سيما إذا تذكرنا أنه في مؤلفاته المتأخرة عالج هذه الموضوعات بعناية ودقة ولا يكفي أن نقول في مجال الاعتذار أو التبرير أنه كان يعالج في هذا الكتاب الأنماط الرئيسية للتجربة البشرية. إذ يبدو واضحاً أن ألوان من المعرفة والفنون التي أشرنا إليها تلعب دوراً فريداً لا نظير له في هذه التجربة، وبالتالي فهي ليست صوراً جزئية من أنماط التجربة الأكثر عمومية..»(١).

فما هي الأسباب الحقيقية وراء ما يمكن أن نسميه بعدم توازن أجزاء الكتاب؟ بحيث جاءت بعض أجزائه مقتضبة موجزة، وبعضها الآخر يعرض الموضوع بدقة واسهاب ـ ربما تاهت فيه الفكرة الرئيسية التي يريد إبرازها وسط أكداس ضخمة من المادة التي ساقها لكي يوضح الفكرة..؟.

الحق أن هيجل إذا كان قد وصف هذا الكتاب بأنه «رحلة الاستكشاف» فأنه قام وحده بهذه الرحلة، ولم يحدد لنا خطة السير قبل أن يشرع في رحلته، ولم ينتظر حتى ينتهي من بحثه ثم يبدأ في الكشف عن شطئان الحقيقة التي زارها. وكل ما نعرفه عن هذه الرحلة هو نهايتها التي إنتهت بصدور «ظاهريات الروح» في ظروف صعبة، وضغوط ثقيلة،

---

(٢) Sir James Baillie: In His Introduction to his Translation, P. 16.

ربما فسرّت لنا ما نجده في الكتـاب من عدم توازن بين أجزائه، ومن إهمال لبعض الموضوعات الهامة التي كـان القاريء يتوقع أن يوليها المؤلف عناية خاصة. ويمكن أن نجمل أهم هذه الظروف في ثلاثة هي : ـ

(أ) علاقته بالناشر وأوضاعه المالية.

(ب) الحرب مع فرنسا، ودخول قوات نابليون مدينة «يينا».

(جـ) مولد إبنه غير الشرعي.

وسوف نسوق عن كل منها كلمة موجزة.

أ ـ علاقته بالناشر وظروفه المالية :

ربما كان أهم هذه العوامل الثـلاثة علاقته بالناشـر الذي كان يقوم بطبع الكتاب في مديـنة بامبرج Bamberg وأوضاع هيجل الماليـة الصعبة. والحق أن هيجل ظل ـ طوال حياته ـ يعاني من مشاكل مـالية حتى أصبحت حالته المالية «مـزمنة» فسوف يتـأجل زواجه فـيما بعـد أكثر من مـرة بسبب هذه الأوضاع المالية الحادة. والآن ـ في يينا وفي فـترة تأليف هذا الكتاب كانت هذه الأوضاع تسيـر في طريق خطر، فالميراث الضـئيل الذي ورثه عن أبيه عام ١٧٩٩ والذي إعتمـد عليه في معيشته منـذ ذلك التاريخ حتى الآن قد أوشك على النفاذ. وهـو كمدرس مـبتديء في الجـامعة لم يكن يتـقاضى أجراً أو حتى مكافـأة، وإنما كانت جامعـة يينا ـ كعادة الجامـعات الألمانية ـ

في ذلك الوقت ، تعتمد على ما يدفعه الطلاب للمدرس المبتديء(١). ومن المعروف تاريخياً أن هيجل لم يتسلم أول راتب له من التدريس في جامعة يينا سوى عام ١٨٠٦ كما أننا نعرف أن هذا الراتب لم يكن يكفي لعلاج أوضاعه المالية التي أصبحت بالغة الصعوبة! ومن هنا جاءت أهمية العقد الذي وقعه مع الناشر لطبع «ظاهريات الروح» على أمل أن يؤدي إلى تحسين أوضاعه المالية بعض الشيء!.

غير أن هيجل عقد إتفاقية سيئة ـ في الواقع ـ مع ناشر يدعي «يوسف أنطون جهوبهارت Josef Anton Gobherdt ، لطبع أول ثمرة من ثمرات النضج العقلي أعني كتابه «ظاهريات الروح». ويقضي هذا الاتفاق أن يقوم هيجل بإرسال النسخة الخطية من الكتاب إلى الناشر على دفعات ـ بدلاً من الانتظار حتى ينتهي من تأليف الكتاب كله، فإذا ما تسلّم الناشر نصف المخطوطة كان عليه أن يدفع مبلغاً من المال بمعدل ١٨ فلورين

(١) كان هيجل، عندما بدأ التدريس في جامعة يينا ـ قد عيِّن في سبتمبر ١٨٠١ في وظيفة غير رسمية تسمى وظيفة «المدرس الخاص.. Privatdozent وهي تعتمد على ما كان يدفعه الطالب لأستاذه. وكان عدد طلابه في شتاء عام ١٨٠١ أحد عشر طالباً ـ من بينهم أحد أخوة الفيلسوف شلنج ـ وكان يدرس فيها «المنطق والميتافيزيقا» ـ كما سبق أن ذكرنا، وظل العدد يزداد إلى أن بلغ في شتاء ١٨٠٤ ثلاثين طالباً. ومنذ ذلك التاريخ وعدد طلابه يتراوح بين العشرين والثلاثين. وفي أول يوليو عام ١٨٠٦ تسلم هيجل للمرة الأولى أول راتب له، وقدره مائة من التاليرات. قارن خطابه إلى نيتامر من مدينة يينا في ٦ أغسطس ١٨٠٦ .

- Hegel: The Letters, P. 111.

Florin(1)، عن الصفحة الواحدة من الظاهريات(2). وكـان الناشـر صاحب مطبعة ومكتبـة في وقت واحد في مدينة بامبرج Bamberg التـي يعيش فيها صديقه نيتـامر الذي تولى حل كثير من مشاكله. وبدأ الطبع في فبـراير عام ١٨٠٦، وحين أرسل له هيـجل ما إعـتقد أنه نصـف الكتاب، طلب منه أن يدفع الدفـعـة الأولى المتفق عليـهـا. ولكن لما كان الناشـر لا يعـرف كيف يسـتطيع التأكـد أن ما وصله هو نصف الـكتاب فـعلاً، فـقد رفض دفع المبلغ وهدده «نيتامر» باللجوء إلى القضاء بموجب العقد(3)، لا سيما وأنه بدّل في الشروط المتفق عليها من قبل لطبع الكتاب، فبدلاً من أن يطبع منه ألف نسـخة كمـا كانت تقضي نصـوص العقـد، رأى في رسالة بعث بها إلى هيجل أن يطبع منه ٧٥٠ نسخـة فقط مع تخفيض المبلغ الذي يدفـعـه إلى المؤلف(4)، مما جـعل هيـجل يكتب إلى صـديقـه نيتـامـر Niethammer في ٦ أغسطس ١٨٠٦ يقول أنه لم يعد يثق في هذا الناشر بسبب تصرفاته السيئة، ويطلب منه أن يتأكد من عدد النسخ التي تمّ طبعها بالفعل(5).

---

(١) الفلورين Florin عملة أوربية قديمة كانت تعادل شلنين.

(٢) - Hegel: The Letters, P. 109.

(٣) - Ibid, P. 110.

(٤) - Ibid.

(٥) - Ibid, P. 111.

وهذه هي الأسباب التي دفعت «نيتامر» بأن يهدد الناشر باللجوء إلى القضاء كما سبق أن ذكرنا. غير أن الظروف المالية القاسية التي كان يمر بها هيجل دفعته إلى أن يرسل إلى هذا الصديق مرة أخرى يطلب منه أن يبذل مساعيه لدى الناشر لكي يرسل له أي مبلغ من النقود، لكن الناشر كان فظاً غليظ القلب، فلم يستطع «نيتامر»، في النهاية، إلا أن يبرم معه عقداً جديداً، تعهد بمقتضاه أن يدفع للناشر غرامة مالية إنْ لم يستطيع هيجل أن يرسل له النسخة الخطية في موعد أقصاه ١٨ أكتوبر ١٨٠٦ وتمّ توقيع هذا العقد الجديد في ٢٩ سبتمبر. ومن ثم فقد إجتهد هيجل في أن يرسل إليه دفعات كبيرة من الكتاب في ٨ و ١٠ أكتوبر، وراح على عجل يحاول إنهاء الجزء المتبقي، ويعده في صدق أن يرسل له الدفعة الأخيرة من الكتاب يوم ١٣ أكتوبر. وفي هذا الوقت ظهر نابليون على مسرح الأحداث. وظهر العداء واضحاً بينه وبين بروسيا، وهو عداء ظهر بجلاء في بامبرج Bamberg في ٧ أكتوبر، واقترب «روح العصر Zeitgeist» ممتطياً صهوة جواده، فأضاف بذلك خوفاً وقلقاً إلى مخاوف هيجل وقلقه. لأن ذلك يعني، أن نظام البريد لن يسير سيراً منتظماً، وأنه قد لا يتمكن من إرسال النسخة الخطية، أو على الأقل، أن يضمن وصولها سالمة إلى غايتها. في الموعد المناسب. فهي يمكن أن لا تصل على الاطلاق. وقد عبّر هيجل عن هذه المخاوف في رسالة إلى صديقه «نيتامر» أرسلها من «ييناّ» يوم الأثنين ١٣ أكتوبر ١٨٠٦ يقول فيها: «بالنسبة للأوضاع العامة أراني

مضطـراً أن أتشكك فيمـا إذا كانت المخطوطة الـتي أرسلتُها يـوم الأربعاء ويوم الجـمعـة قد وصلت أم أنهـا قد فُـقـدت في الطريق. معـارفي هنا لا يعانون مـا أعانيه: أيتعـيّن عليّ أن أكون الوحيـد الذي يعاني.؟! كم كنتُ أتمنى لو أنك حـصلتَ على دفـعـة من المبلغ المسـتـحق، وأن لا تكون قـد حـددَت بدقـة مـواعيـد تسـليم المخطوطة!. ومع ذلك فلمـا كـان البـريد سيتحرك من هنا، فلابـد لي من أن أغامر وأرسلها. ويعلم الله كم هي ثقيلة على نفـسي أن أقوم بالمخـاطرة ذاتها، لأنـني أعلم أن البريد سـيمـر خلف الخطوط الفـرنسيـة. ومع ذلك، فـأنني كمـا فـعلتُ من قبل، أقـول لك أنّ الجميع يتمنون الآن حظاً طيباً للفرنسيين(١)..».

ب ـ الحرب مع فرنسا، ودخول قوات نابليون مدينة «يينا» :

كانت أحـوال هيجل المالية، اذن، سـيئة، والمشكلة المزمـنةُ تلّح عليه في وطأة ضاغطة، مما يجعل حـالته المزاجية أشد سوءً لا سيـما مع ناشر بخيل مقتر هو الذي يسيطر على موارده المالية. ثم دخل عامل جديد إلى الساحة ليزيد الطين بلّة عندما بدأت طبول الحرب تطن في أذنيـه. فقبل معركة يينا الشهـيرة التي دارت رحـاها يوم ١٤ أكتـوبر بين جنود نابليون وقـسم من جيش بروسيا وانـتهت بانتـصار الفـرنسيين إنتـصاراً حـاسماً ـ قـبل هذه المعـركة الحـاسـمـة، كان بعض الجـنود الفرنسـيين من القنـاصة، وقـوات

(١) - Hegel: The Letters, P. 114.

الاستطلاع قد دخلوا مدينة يينا وأعملوا فيها السلب والنهب، فقبع هيجل في منزله، ولما إقتحمه الجنود قدَّم لهم ما كان عنده في بيته من طعام وشراب. فهدأ الجنود، واكتفوا بتناول الطعام والشراب. ولكن لما إزداد التهديد والضغط على المدينة، وضع هيجل ما بقى من مخطوطة كتابه «ظاهريات الروح» في جيبه، وترك أوراقه وكتبه وبيته لمصيرها المحتوم، وأقام في غرفة طالب في الطابق العلوي من بيت نائب المدير جابلر Gabler . وبعد إنتهاء المعركة أمر نابليون بإخماد الحرائق التي شبت في المدينة. واستطاع هيجل أن يعود حينئذ إلى منزله، فوجد كل ما في البيت مقلوباً رأساً على عقب حتى ضاعت أوراق كثيرة من أوراقه، فحمد الله كثيراً أنه كان قد إحتفظ في جيبه بالأوراق الأخيرة من «ظاهريات الروح»!.

على أن هيجل رغم ذلك كله كان معجباً إعجاباً لاحدَّ له بنابليون عندما رآه يجوب شوارع المدينة ممتطياً صهوة جواده مستعرضاً قواته!. ففي نفس الرسالة السابقة يقول لصديقه نيتامر: «لقد رأيتُ الامبراطور ـ روح العالم هذا ـ(١) ممتطياً صهوة جواده يجوب شوارع المدينة ليتعرف

(١) وإذا شئنا الدقة فأن اللفظ الذي إستخدمه هيجل هنا هو لفظ «النفس Seele» ولهذ كانت الترجمة الانجليزية This World-Soul انظر ترجمة كلارك بطلر Clark Butler السالفة الذكر ص ١١٤ فهو إذن لم يستخدم كلمة «الروح Geist» على إعتبار أن مصطلح «روح العالم» أو «روح العصر» أوسع شمولاً وأعلى مكانة من أن يمثلها فرد حتى ولو كان نابليون!

عليها! أنه لاحساس رائع للغاية أن يرى المرء مثل هذا الشخص، وقد تركز هنا في نقطة واحدة، ممتطياً جواده، هذا الشخص تمتد يده لتطول العالم وتسيطر عليه..»(١).

غير أن علينا أن نلاحظ ـ رغم هذه الأحداث كلها ـ أن ما يقوله هيجل في رسالة إلى شلنج: «لقد إنتهيتُ من تأليف الكتاب في منتصف الليلة السابقة على معركة يينا»(٢).. ليس دقيقاً! بل هو مبالغ فيه تماماً، ذلك لأن هيجل عندما خرج من بيته كان قد انتهى تماماً من تأليف الكتاب، وفضلاً عن ذلك «ففي الليلة السابقة لمعركة يينا». لم تكن هناك طلقات مدافع حادة حتى تقطع على هيجل تأملاته. ذلك لأن قائد البروسيين نفسه لم يكن يتوقع أن يهاجمه نابليون في الرابع عشر من شهر أكتوبر (وهو اليوم الذي وقعت فيه معركة يينا)، ومن غير المعقول أن يقال إنَّ هيجل كان على علم بخطط نابليون، وأنه لهذا السبب أسرع في الانتهاء من تأليف الكتاب خوفاً من عواقب الأمور!.

ومع ذلك كله، فلا شك أن هيجل إنزعج إنزعاجاً شديداً من الحرب، ذلك لأن ضياع الوقت كان عاملاً خطيراً بالنسبة لصديقه من ناحية، كما أن ضياع النسخة الخطية قد لا يعوض من ناحية أخرى. وربما كتب هيجل الصفحات الأخيرة من «الظاهريات» في هذه الظروف، ومن ثَّم فقد كان

---

(١) - Hegel: The Letters, P. 114.

(٢) - Hegel: The Letters, P. 80.

عليه أن يصارع الوقت بكل قـواه العقلية لأن شرفه الشـخصي أصبح على حافـة الخطر. فـمع طبول الحـرب، وناشر مـقتـر، وموارد مـالية مـحدودة للغـاية، فقد كـان من العسـير أن نتـوقع أن يكون هيجل فـي حالة عقـلية صافيـة تمكّنه من تأليف ترتيلة المعرفة المطلقة على حـد تعبير سيـر جيمس بيـلي Sir James Baillie(١). فهناك من ثَّم بعض العـذر لهيجل، أو على الأقل، تفـسير كـاف للتحليـلات المقتـضيـة المبتورة التـي طبعت بطابعـها الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب.

بيد أن هذه المتناقضـات التي سبقت الإشارة إليها لا تقلل مـن ضخامة هذا العمل التاريخي العظيم. وإذا كان المرء لا يستطيع أن يهرب من حدود شخصيته، ومن التي أملتها عـليه ظروف عصره، وإذا كان كل منا كما قال هيجل، بحق، هو ابن عـصره وربيب زمانه(٢). فاننا لا يمكـن أن نتوقع أن تفلـت «ظاهريات الروح» مـن هذه الظروف أو أن تظن أن الـعــمل الذي يعالج التـاريخ، إلى حد كبيـر، ينبغي أن لا يتأثر بالظروف التاريخـية التي يوجد فيها(٣).

---

(١) - Sir James Baillie: Introduction to His, Translation to Hegel's Phenomenology, P. 19.

(٢) هيجل «أصـول فلسفة الحق» ترجمـة د. إمام عبد الفـتاح إمام ص ١١٦ مكتبـة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٣) J. Baillie, Op. Cit. P. 19.

جـ ـ ابن هيجل غير الشرعي :

أما العامل الأخير فهو عامل شخصي للغاية، لكنه زاد من هموم هيجل في هذه الفترة العصيبة. ففي ٥ فبراري ١٨٠٧ وضعت كرستيانا شارلوت يوحنا بركهارت Christiana Charlotte Johanna Bukhardt طفلا غير شرعي لهيجل اسمه «لودفيج». والذيـن كتبوا عن هيجل نادراً ما يذكرون هذه الحـقيـقة(١)، إما لأنهم في معظم الأحـيان لم يعرفوا عنها شـيئاً ـ أو لأنهم، في أحـيان قلـيلة إعتـبـروا ذكرها أمـراً لا يليق! غـير أن ذكـر هذه الواقعة مـسألة هامة لأنها تتـيح لنا أن نعرف حالة هيجل العـقلية في تلك الفترة التي كان يُنهي فيها أول كتـبه الهامة، فالكتاب لـم يُكتب وهيجل في حالة مزاجية عادية أو معتدلة. لقد ظل لعدة سنوات يعلن أنه سوف يُصدر كتاباً فلسفياً في الأشهـر القريبة، لكنه لم يتمكن من تأليفه، على الرغم من أنه جـمع الكثيـر من الأوراق، وكتب الكثـير من المسـودات، والملاحظات على المحاضـرات التي كان يلقـيها عـلى طلابه في جامعـة يينا، في الوقت الذي نشر فيـه شلنج عدة كتب، وليس شلنج وحده، بـل كان هناك «فريز J.F.Fries» الذي يصـغـر هيـجل بثـلاث سنوات، وهو الذي بدأ حـيـاته الأكـاديمية مع هيـجل في يينا عـام ١٨٠١ . وأصبح أسـتاذاً مـساعـداً في جامعة يينا عـام ١٨٠٥ . وكان هناك أيضاً «كروج Krug»(١). الذي وُلـد مع هيجل في نفس السنة، والذي نشر من الكتب عدداً جعله يخلف كانط

(١) قارن كاوفمان «أن الباحث إذا تجاهل هذه الحقيـقة فأنه لن يفهم حالة هيجل العقلية حين كتب أول كتبه..» هيجل ص ١١٢ .

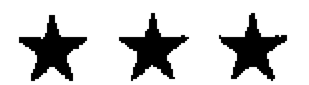
أستاذاً للفلسفة في جامعة كونجسبرج بعد وفاة فيلسوف النقد عام ١٨٠٤ . ولم تكن المسألة مسألة منصب أو مركز أو وظيفة أو مال ـ على الرغم من أن هيجل كان في ذلك الوقت في ضائقة مالية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ وإنما المسألة الأكثر أهمية أن هيجل الآن قد تجاوز الخامسة والثلاثين، فهل في إستطاعته أن يكتب في الفلسفة وأن يُسهم في حقلها ليكون فيلسوفا..؟. هل في إستطاعته أن يقدّم حلولاً للمشكلات الفلسفية، وأن يوضح أفكاره التي كانت تنمو ببطء شديد؟.

وفي هذه الظروف الصعبة حملت «كريستيانا شارلوت» في ابنه غير الشرعي الذي جاء في شهادة ميلاده «تاريخ الميلاد ٥ فبراير عام ١٨٠٧ الساعة ١٢ ظهراً، وتم تعميده في ٧ فبراير ١٨٠٧، وكان أبواه في العماد: السيد فردرش فرومان F. Frommann صاحب مكتبة في يينا. والسيد جورج لوفيج هيجل (شقيق الفيلسوف) الملازم في الجيش الملكي بمقاطعة

(١) فلهلم تراجوت كروج Wilhelm Traugott Krug (١٧٧٠ ـ ١٨٤٢) فيلسوف لا يُذكر الآن ـ في القرن العشرين، إلا في حاشية كتبها هيجل في «فلسفة الطبيعة» في الموسوعة فقرة ٢٥٠ (وهي حاشية أضافها هيجل في الطبعة الثانية عام ١٨٢٧) يقول فيها: «لقد تساءل السيد كروج ذات مرة.. هل تستطيع فلسفة الطبيعة أن تقوم باستنباط القلم الذي يكتب به؟! وأن المرء ليرجو أن يتحقق له هذا الأمل. وأن تقوم فلسفة الطبيعة باستنباط قلمه العظيم حين يتقدم العلم بخطوات واسعة بدرجة كافية في يوم من الأيام بحيث يكون كل شيء واضحاً أمامه: كل ما هو هام في الأرض وفي السماء، في الماضي والحاضر، وبحيث لم يعد هناك شيء هام آخر يحتاج إلى الفهم سوى قلم هركروج..»!!

فورتمبرج أما الأم فهي زوجة مهجورة لخادم عند أحد الأشراف ..." [1].

ولا شـك أن مولـد "لودفـيج " في هذه الظروف قد أضاف عبئاً جديـداً عـلى أعصـاب هيجل، وحالته المزاجية. صحيح أنه كان في هذا الـتاريخ (٥ فـبراير ١٨٠٧) قـد انـتهى تماما من تأليف الكتاب، ربما لم يـبق فـيه سـوى التصدير الذي أرسله في ١٦ يناير ١٨٠٧) [2] لكن لا شـك أن " حمـل الطفـل ووضـعه "قـد واكبا" الحمل والوضع وميلاد "ظاهـريات الـروح"!! ممـا قـد يُلقى بعض الضوء على الموضوعات التي جـاءت سـريعة ومقتضـبة من الكتاب. ويقلل في الوقت ذاته من السبب الوحـيد، وربمـا غـير الصـحيح، الذي ذكره هيجل في رسالة إلى شلنج مـن بامـبرج في ١ مـايو ١٨٠٧ مـن أنه أتم المخطوطة في الليلة السابقة لمعـركة بيـنا "أرجـو أن تـنظر بعـين الاعتبار والتسامح لنقص الصورة الفظـيع في الأجـزاء الأخـيرة من الكتاب، وأن تتذكر أنني بالفعل أتممت المسودة بتمامها في منتصف الليلة السابقة لمعركة بينا .." [3].



---

(١) W.Kaufmann: Hegel .., P. 114.

(٢) Hegel: The Letters, P. 119.

(٣) Ibid, P. 80.

تخطيط عام لـ

«ظاهريات الروح»

(في إيجاز)

بناء «ظاهريات الروح»

يمكن أن نقول أن «ظاهريات الروح» لهيجل تنقسم إلى أربعة أقسام على النحو التالي:

أولاً: التصدير :

وهو يبدوأ من فقرة رقم ١ حتى فقرة رقم ٧٢ وهو يناقش فيه معنى المعرفة العلمية أي الفلسفية، وأن الشكل الصحيح الذي تعرض فيه الفلسفة هو النسق. وسوف نعود إلى تحليله بعد قليل.

ثانياً: المقدمة :

وهي تبدأ من فقرة ٧٣ حتى فقرة ٨٩ وهي تناقش مشكلة المعرفة ـ والحلول التي قدمتها المذاهب السابقة لهذه المشكلة[1].

ثالثاً: القسم الأول: التجربة الفردية :

وهو يناقش تجربة الوعي الفردي وصور المعرفة التي يمر بها في ثلاث مراحل هي الوعي ثم الوعي الذاتي ثم العقل، وكيف يترقى الوعي من مرحلة إلى مرحلة أعلى عن طريق السلب إلى مرحلة العقل حتى تتجلى في النهاية فرديته واضحة.

---

(١) وهذا هو الجزء الذي يشمله كتابنا الحالي، وسوف تعقبه الأجزاء الأخرى بإذن الله.

رابعاً: القسم الثاني: التجربة الاجتماعية :

وهي تمر أيضاً بثلاث مراحل هي الروح بما لها من تقسيمات فرعية ثلاث (هي: الروح الموضوعي ـ الروح المغترب عن ذاته ـ الروح المتّيقن من ذاته) ـ ثم الدين (بما له من تقسيمات فرعية هي: الدين الطبيعي ـ ديانة الفن ـ ديانة الوحي) وأخيراً المعرفة المطلقة بما لها أيضاً من تقسيم ثلاثي.

ونقدّم فيما يلي جدولاً لبناء «ظاهريات الروح» من الخارج، على أن نقف بعد ذلك وقفة تفصيلية عند مضمون كل قسم على حدة.

التصدير: «في المعرفة العلمية»

(١) في المعرفة العلمية. (٢) عنصر الحقيقة هو الفكرة الشاملة، وشكلها الصحيح هو النسق العلمي. (٣) الوضع الراهن للثقافة الروحية (أو للروح). (٤) مبدأ العلم، ليس هو إكتمال العلم: إعتراضات على المذهب الشكلي. (٧) «المطلق ذات»: معنى هذه العبارة. (١٠) عنصر المعرفة. (١٤) إرتفاع الوعي وارتقائه إلى ذلك العنصر في «الظاهريات». (١٥) تحول الفكر بارتسام الصور، والأفكار المألوفة إلى أفكار. (١٨) وتحول هذه الأفكار إلى أفكار شاملة. (٢٠) إلى أي حد تكون ظاهريات الروح سلبية؟ أو كيف يمكن لها أن تحوي أفكاراً زائفة. (٢٢) الحقيقة التاريخية، والحقيقة الرياضية. (٢٣) طبيعة الحقيقة الفلسفية ومنهجها: اعتراضات على تخطيط المذهب الشكلي. (٢٧) حاجتنا إلى دراسة الفلسفة. (٣٥) الموقف السلبي للتفكير الاستنتاجي المنطقي، وموقفه الإيجابي، وموضوعه. (٣٦) التفلسف بنور الطبيعة: سلامة الحس المشترك أو الموقف الطبيعي. (٤١) إلهام العبقري. (٤٣) خاتمة: علاقة المؤلف بالجمهور.

«المقدمة»

أولاً: نقد نظريات المعرفة السابقة :

- هل المعـــرفـــة أداة أو وســيلـة أو وسط لادراك المـطلـق؟ المأزق الابستمولوجي.
- الخوف من الوقوع في الخطأ هو نفسه خطأ لأنه خوف من الحقيقة.
- المطلق والمعرفة مصطلحان يفترضان معنى ينبغي أن نعرفه أولاً.

ثانياً: الكشف عن صورة المعرفة :

- لا تستطيع الفلسـفـة أن ترفض صـور المعرفـة الأخـرى على أنهـا نظرة ساذجة أو عامية إلى الأشياء.
- لابد أن ندرس الطريق الذي يجـتـازه الوعي الطبيـعي الذي ينطلق نحـو المعرفـة الحقة، وهو طريق مليء بـالصور والأشكال التي تتجـسد فيـها النفس.
- سوف يتـحقق الوعي أن هذه الصـور ليست هي المعرفـة الحقة فـهو إذن طريق الشك أو هو طريق «اليأس» الذي يُعلن عـدم حـقيـقـة الظاهر: فالحقيقة هي الفكرة الشاملة لكنها غير متحققة.
- سلسلة الأشكال التي يجتـازها الوعي هي تدريبه وتربيتـه حتى يرقى إلى مستوى العلم.

ثالثاً: منهج البحث :

- فحص الفروض السابقة لا يكون إلا بمعيار وهو نفسه ضرب من المعرفة تناقض ينبغي أن يُرفع - الوعي يميّز نفسه عن موضوعه - الوعي يزود نفسه بمعياره الخاص من داخل ذاته - هل الموضوع يطابق فكرته الشاملة؟
- المعرفة هي معرفة بموضوع ما فإذا تغير تعدَّل معيار الاختبار - هذه الحركة الجدلية هي: التجربة. وهي ليست ما يفهم عادة من كلمة التجربة.

<table>
<tr><th colspan="3">القسم الأول: التجربة الفردية</th></tr>
<tr><td>أ ـ الوعي</td><td colspan="2">١ ـ اليقين الحسي، «هذا» و«المعنى».
٢ ـ الإدراك الحسي، الشيء والخداع.
٣ ـ القوم والفهم، الظاهر وعالم ما فوق الحس.</td></tr>
<tr><td>ب ـ الوعي الذاتي</td><td colspan="2">(١) حقيقة اليقين الحسي
(٢) إستقلال الوعي الذاتي وتبعيته ـ جدل السيد والعبد.
(٣) حرية الوعي الذاتي : ـ
أ ـ الرواقية. ب ـ المذهب الشكي.
جـ ـ الوعي الشقي.</td></tr>
<tr><td>جـ ـ العقل</td><td>(١) العقل الملاحظ</td><td>أ ـ ملاحظة الطبيعة.
ب ـ ملاحظة الوعي الذاتي.
جـ ـ الفراسة ودراسة الدماغ.</td></tr>
<tr><td></td><td>(٢) التحقق العقلي
للوعي الذاتي من خلال نشاطه الخاص.</td><td>أ ـ اللذة والضرورة.
ب ـ قانون القلب والافتنان بالنفس.
جـ الفضيلة وطريق العالم.</td></tr>
<tr><td></td><td>(٣) الفردية
التي تعتمد في ذاتها أنها حقيقة في ذاتها ولذاتها.</td><td>أ ـ القطيع، الخداع، الواقعة الحقيقة.
ب ـ العقل كمشرّع.
جـ ـ العقل كقوانين اختبار.</td></tr>
</table>

القسم الثاني: التجربة الاجتماعية		
أ ـ الروح	(١) الروح الموضوعي: الأخلاق	أ ـ العالم الأخلاقي: القانون الإلهي والقانون البشري، الرجل والمرأة. ب ـ الفعل الأخلاقي: المعرفة البشرية والإلهية، الاثم والمصير. جـ ـ الوضع القانوني.
	(٢) الروح المغترب عن ذاته: الثقافة	١ ـ عالم الروح المغترب عن نفسه : أ ـ الثقافة وعالمها الواقعي. ب ـ الايمان والبصيرة الخالصة. ٢ ـ عصر التنوير أ ـ الصراع مع الخرافة. ب ـ حقيقة عصر التنوير. ٣ ـ الحرية المطلقة والإرهاب.

	(٣) الروح المتيقن من نفسه: أخلاق الضمير.	أ ـ وجهة النظر الأخلاقية عن العالم. ب ـ التظاهر أو النفاق. جـ ـ الضمير، «النفس الجميلة»، الشر والغفران.
	(١) الدين الطبيعي.	أ ـ الله كنور. ب ـ النباتات والحيوانات كموضوعات دينية. جـ الصانع أو المخترع.
	(٢) ديانة الفن.	أ ـ العمل الفني المجرد. أ ـ العمل الفني الحي. أ ـ العمل الفني الروحي.
ب ـ الدين.	(٣) ديانة الوحي.	أ ـ متطلب ديانةالوحي. ب ـ المضمون النهائي لديانة الوحي. جـ ـ تطور ديانة الوحي.
جـ المعرفة المطلقة.	(١) المضمون النهائي للذات التي تعرفه نفسها. (٢) العلم الفلسفي بوصفه فهماً ذاتياً شاملاً للروح. (٣) عودة الروح إلى الوجود المباشر.	

ظاهريات الروح
أو
علم تجربة الوعي

«ما ورثته عن والديك،

حاول أن تكتسبه من جديد،

إنْ أردتَ أن تمتلكه..!»

جوته

«التصدير»

أولاً: تصدير «للتصدير»: عقبات على الطريق...

لا أحد يجادل في الصعوبة الحقيقة التي تعترض طريق القاريء في فهم تصدير الظاهريات حتى أنه كثيراً ما يقال أنَّ مَنْ يفهم تصدير «ظاهريات الروح» سوف يسهل عليه، بعد ذلك، أن يفهم فلسفة هيجل بأسرها. غير أن هذا القول ليس في الواقع سوى تحصيل حاصل. ذلك لأن مَنْ يفهم هذا التصدير لابد أن يكون قد فهم من قبل، بالفعل، فلسفة هيجل كلها!

فمن أين أتت صعوبة التصدير؟ لا شك أن جانباً من الأسباب الأساسية لهذه الصعوبة هو أنها كُتِبتَ على عجل، فهي آخر شيء كتبه هيجل بعد أن فرغ تماماً من تأليف الكتاب. ولقد جاء في رسالته إلى نيتامر من يينا في ١٦ يناير ١٨٠٧ قوله: «وصلني خطابك الأخير، ياصديقي العزيز، صباح السبت.. وهو نفس اليوم الذي كان لي فيه شرف إرسال تصدير «ظاهريات الروح» إلى جوبهارت Gobhardt (الناشر)(١)..». ومعنى ذلك أنه فرغ من كتابة «التصدير» وسط الأحداث الصعبة التي مرَّ بها سواء أكانت مالية أم قتالية، بالنسبة لحرب نابليون مع بروسيا، أو مولد إبنه غير الشرعي. ومن الباحثين مَنْ يعتقد: «أن هيجل كان مرهقاً، فقد

(١) Hegel: The Letters, P. 119.

تعب من تأليف الكتـاب، وراح يتـعجل أن يراه مطـبوعـاً. ولهذا كـان من الصعب علـى القاريء أن يطالع التصـدير دون أن يصاب بإحـباط، أو أن يشعر على الأقل بقدر من السخط والضيق..»(١). بل أنَّ شلنج نفسه شكا مُر الشكوى من أنه لا يعرف كيف يستخدم هـيجل مصطلحاته الرئيسية لا سيمـا في التصدير، فقد كـتب إليه في ٢ نوفمبر ـ ولم يكن قـد قرأ سوى التصـدير فحـسب ـ كتب في آخر رسـالة مسـجلّة بين الفيلسـوفين يقول: «بمقدار مـا تذكر أنت نفسك الجـانب الاشكالي من التصـدير.. فأنني لابد من أن أعترف إني لـم أفهم ما الذي تعنيه بـالتضاد الذي تقيمه بين «الفكرة الشاملة» و«الحدس»..»(٢).

(٢) من أسبـاب الصعوبة أيضـاً أن هيجل لا يشـرح، ولا يكشف تماماً عن مـقاصـده، ولا يسـاعـد القاريء عـلى أن يفهم مـا يعنيـه. فـهناك في التصدير تلميـحات لشخصيات، فلسفـية وأدبية، لا تذكر بالاسم رغم أنه كان في ذهن هيـجل، بالقطع، شخصيـات معينة. فضـلاً عن أن اللغة التي يستخدمها غامضة، بل إنه ليجـد متعة في اللعب بالمفارقات كما هي الحال في إستخدامه الشهـير لمصطلحـي «في ذاتـه» و«لذاته». وكذلك استخدامه للاستعـارات المجازية «كالدائرة» مثـلاً: «إننا في النهاية سوف نجـد ما كان في البـداية»، في حين أن البداية والنهـاية متـمايزتان تـماماً، وهو مـوضوع

(١) R. Solomon: Op. Cit. P. 238.

(٢) Hegel: The Letters, P. 80.

سـوف نعرض لـه بعد قليل. والأسـوأ من ذلك أنه، في بـعض الأحيـان، يعذب القاريء دون أن يشبعه أو يرضيه ثم تكون النتيجة أن ينحو باللائمة على قرائه بطريقة ساخرة، ويلومهم مقدماً قبل أن يوجهوا اللوم إليه فيقول أنَّ عليهم، بدلاً من ذلـك أن يلوموا أنفسـهم إذا لـم يفهمـوا الكتاب... !! (الظاهريات فقرة ٧١). وهو يكتفي بأسلوب تهكمي سـاخر ـ بل كثيراً ما يكون هجائياً!!.

(٣) ومن بين أسباب الصعوبة التي يعاني منها القاريء أن هيجل كثيراً ما يقول إنه «لن يفعل كـذا وكذا»، ثم نراه بعد ذلك يفعله، وربما في نفس السيـاق ـ وهو ينكر أنه يفعله! على نحـو ما حدث في الفـقرة الأولى من الظاهريات التي ربما أصـابت بعض القراء المبـتدئين باليأس والـقنوط ففي هذه الفقرة يقول: ـ

«جرت العادة أن يشرح المؤلف في تصدير كتابه الهدف والأسباب التي حفزته لتأليفه، وصلته بالبحوث الأخرى السابقة والمعاصرة التي كُتبتْ في الموضوع ذاته. على أن هذا الشرح حين يكون الكتاب كتاباً فلسفياً لا يبدو نافلة زائدة فحسب، وإنما هو يعـارض طبيعة البحث الفلسـفي ولا يناسبه. إذ مـاذا يمكن أن يقـول المؤلف، من القـول المناسب، في تصـديره لكتـاب فلسفي؟ لن يقـول شيئاً سوى أن يسـوق عرضاً تاريخيـاً عن المغزى العام، ووجـهة النظر، والمضـمـون، والنتائـج العامـة، ثم مجـمـوعة من الأقـوال

والقضايا العشوائية عن الحقيقة ـ إلا أن ذلك كله لن يكون مقبولاً كطريقة لعرض الحقيقة الفلسفية..» (فقرة رقم ١).

غير أن المؤلف في هذه الفقرة نفسها، وبعد هذه العبارة السالفة بقليل، يحدد الهدف من كتابه وهو «عرض الحقيقة الفلسفية».! ثم يلي ذلك وطوال التصدير عرضه «لصلة كتابه بالبحوث الأخرى السابقة والمعاصرة»! فيسخر من «الظروف والأحوال». ومن «الدراسات الأخرى التي قُدِّمت في الموضوع نفسه» لا سيماما قدَّمه شلنج وغيره من معاصري هيجل!! مما دفع سيرجيمس بيلي S.J. Baillie إلى أن يقول في المدخل الذي صدَّر به ترجمته الانجليزية «لظاهريات الروح»: «يمكن القول أن هذا الكتاب هو إلى حد كبير عبارة عن رد فعل ضد الحيل البارعة للمباديء المجردة التي طبعت بطابعها نظريات المفكرين المعاصرين لهيجل قبل ظهور كتابه «ظاهريات الروح» عام ١٨٠٧».(١).

(٤) ومن بين أسباب الصعوبة التي يصادفها القاريء أيضاً ما يلجأ إليه هيجل أحياناً من مزج بين «المثالية والتاريخية» مما يعمل على إرباك القاريء ويزيد من حيرته. فها هنا يحاول هيجل أن يقوم بانجاز «غير علمي» في النص، لا عن طريق الدفاع بل اللجوء إلى عادة يكررها كثيراً وهي أنه يتحدث بعظمة حديث الواثق من صدق دعواه، عن أهمية النسق

---

(١) Sir James Baillie: Hegel's Phenomenology. P. 14.

الفلسفي، وينحو باللائمة على أولئك الفـلاسفة الذين فشلوا في بناء نسق فلسفي (أو مذهب).

وإذا كان الموضوع العام للتصدير هو عرض الحقيقة الفلسفية أو عرض «الحقيـقـة المطلقة» فأن الحـقيـقة الفلسـفية التي ترفض الأمـور الطارئة أو العـارضة لابد أن تتـخذ شكل النسـق، أعني أنها لابد أن ترتبط أجـزاؤها إرتبـاطاً عـضــوياً. وهنا يكشف لنـا هيـجل ـ على العكس ممـا يقـوله في التـصـدير ـ عن العلاقـة بين نظريتـه في الحـقـيقـة ونظرية المعـاصـرين له والسـابقين عليـه. وهو يرى أن نظريتـه أكـثر كـفـاية واقناعـاً من نظريات السابقين والمعاصرين، فهو يصل بالفلسفة إلى ثمرة نضجها، وإلى عصرها الممجـد الذي تجد فيـه حلولاً لمشكلاتها. أما فـلاسفة الماضي فـقد أخطأوا لأنهم وصلوا إلى نظريات «أحادية الجـانب»، في حين أن فلاسفـة الحاضر (المعاصـرين لهيجل) فـعلى الرغم من كل مصـادر تاريخ الفلسفة المتـوفر لديهم، ومع كل تجارب البشر السابقة ـ فقـد أنتجوا فلسفات تعبّر عن آراء شخـصية، و«صيغ مـجردة»، أو هم قد لجـأوا ـ أحياناً ـ وبحمـاس شديد ـ إلى «الحدس المشترك»، أو «الشعور الديني»(١). غير أنه مهما يكن من أمر إنتقـادات هيجل للفلاسـفة السابقـين عليه، أو المعاصـرين له، فلا شك أن مذاهبـهم كانت أساسـية بالنسبـة له، ذلك لأن القول بأن الفلسـفة لابد أن

---

(١) R. Solomon: In The Spirit of Hegel P. 240.

تكون «نسقية» كما أنها لابد أن تكون «تطورية» فان ذلك يعني: أن تشرح «الحقيقة وحيدة الجانب في كل مذهب آخر وهذا معنى أن تكون نسقية. أما القول بأنها لابد أن تكون «تطورية» فهو يعني أن تبيّن أنها لم تكن قط فكرة منعزلة، أو قائمة بذاتها، بل إنها كانت باستمرار إستجابة لتطور الأوضاع الفلسفية الأخرى، وهكذا يتضح أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن أن تُفهم إلا داخل سياق الفلسفة وتاريخها.

قد يقال أنَّ المشكلات الفلسفية مشكلات موروثة، وأنه ينبغي أن نحكم على النظريات والمذاهب الفلسفية بمقدار إستطاعتها حل المشكلات والمتطلبات التي تركتها النظريات الأخرى بلا حل ولا جواب مقنع. غير أن ذلك لا يعني أن الفلسفة «نسق مغلق» من المشكلات والحلول، بحيث لا يكون لها أهمية إلا عند أولئك الذين تدربوا على التفلسف. بل يعني، على العكس، أن كل نظرية فلسفية يمكن أن نعثر، صراحة أو ضمناً، على إفتراضاتها السابقة ومقاصدها فيما تنشغل به <u>النظريات الفلسفية الأخرى</u>، وأن أي مشكلة يمكن تعقب جذورها إلى مشكلات الوجود الإنساني(١).

وهذا هو السبب في إصرار هيجل في التصدير، - وهو محق في هذا - على أن النظرية الفلسفية عن الحقيقة لا يمكن أن تعرض «النتيجة عارية» - أي أن تكتفي بأن تعرض النتيجة على نحو ما توصلت هي إليها دون أن

---

(١) R. Solomon: Ibid, P. 241.

تبيّن جـذور تطورها، وهي إنْ فعلت ذلك فلن يكون لهـا معنى. ذلك لأن النظرية الفلسفية لا تكون مفهومـة ومعقولة إلا داخل السياق الفلسفي كله الذي ظهرت فـيه المشكلات التي حُلَّت جـزئياً ولكنهـا بقيت وربما أثارت مشكلات أخرى أكثر صعوبة.

وهكذا نجـد أنه من وجهـة نظر المثاليـة المطلقة فـأن «ظاهريات الروح» ستكون عارضـاً للحقيقـة الفلسفية على نحـو ما كتبهـا هيجل في أقل من خمس عشرة صفحة تحت اسم «المعرفة المطلقـة»! غير أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن أن تتقـرر في «التصدير» فليـست الحقيـقة هي النتيـجة التي نصل إليها فحسب، وإنما «الحـقيقة هي الكل في مسار تطوره..». والواقـع أن الحقـيقة هي هدف الفلسـفة، بل هي هدف تاريخ الفلسفـة بأسره، وهي لا تُفهم إلا في إطار ذلك التاريخ. والحـقيقة في الوحدة (المزعـومة) للكتاب وهي لا توجد في نهايته، ولا في أي جزء من أجزائه بما في ذلك التصدير. والواقع أنه لا توجد حقيقة من وجهة نظر تاريخية، وإنما توجد عدة حقائق لجوانب مخـتلفة. غير أن الحـقيقة، على أية حالة، هي هدف الـفلسفة، بل هي هدف تاريخ الفكر البشري بأسره، وهي في الواقـع لا يمكن فهمها إلا في إطار ذلك التاريخ كما سبق أن ذكرنا(١).

(٥) ومن بيّن الأسباب الأساسية للصعوبة التي تعترض طريق القاريء أنه يُصدَم بخليط مربك من الاستعارات المجازية كما سبق أن ذكرنا : ـ

---

(١) Ibid.

(أ) خذ مثلاً هذا المزج العجيب بين النبات والمنطق في هذا النص الشهير الذي يصادفك في بداية التصدير : ـ

«ان كُّم[1] الزهر يختفي إذا ما تفتحت الزهرة، ويُخيّل إليك أن بين الكُّم والزهرة شيئاً من التضاد، أو أن الأخيرة تدحض الأولى. ثم تجيء الثمرة بعدئذ لتعلن بوجودها أن الزهرة ليست سوى صورة زائفة من صور النبات. وهكذا تحل حقيقة كل واحدة منها محل الأخرى، وليست هذه الصور متميزاً بعضها عن بعض فحسب، بل أنَّ الواحدة منها تتنافر مع الأخرى باعتبارها مضادة لها. ومع ذلك فأن طبيعتها «السيَّالة» التي تسري فيها كلها، تكوّن منها لحظات من وحدة عضوية تتآخى، فلا تعارض إحداها الأخرى. بل أنَّ الأمر بينها لا يقف عند حد زوال التنافر فحسب، ولكن كلاً منها إنما يكون لوجوده من الضرورة ما للأخرى تماماً. وهذه المساواة في الضرورة تؤلف حياة الكل..» (الظاهريات فقرة رقم ٢).

هذه الفقرة التي وصفها «كاوفمان» بأنها من أمتع ما كتب هيجل لأنها تصور تصويراً ـ رائعاً علاقة المذاهب الفلسفية بعضها ببعض طوال التاريخ[2] ـ وصفها غيره بأن نصفها «هزل» ونصفها «جد» لأن النقطة

---

(١) الكُّم هو بُرعم الثمرة ـ المعجم الوسيط جـ ٢ ص ٧٩٨ أو هو الغلاف الذي يحيط بالزهرة ثم تنشق عنه إذا ما تفتحت ويؤدي ظهورها إلى إختفائه.

(٢) W. Kaufmann: Hegel, Texts, and Commentary New York, Doubleday 1966, P. 11.

الأساسية التي يهتم بها هيجل هي أن المعرفة، والتجربة، والوعي، تتطور ككل عضوي، من خلال مراحل مختلفة أو «لحظات» منوعة في المسار ويمكن للباحث أن يجد كلاً منها نقطة مكتملة في ذاتها(١).

غير أن الإستعارة المجازية التي تربط بين المنطق والنبات ربما قدّمت لنا مفتاحاً هاماً لتفسير ما يعنيه هيجل «بالتناقض»، المصطلح الهام والمحيّر في فلسفة هيجل، فهو لا يعني به «التناقض المنطقي»، بل مجرد الاختلاف المحض.

(ب) في مكان آخر من التصدير تظهر الاستعارة المجازية عن الثقافة Bildung في صورة الجنين أو الطفل حديث الولادة عندما يقول:

«الواقع أن الروح لم تركن إلى الراحة أبداً، وإنما تنخرط باستمرار في حركة مطردة إلى الأمام. لكن كما أن النَفَس الأول الذي يستنشقه الطفل بعد غذاء هاديء وطويل يضع حداً للنمو الكمي التدريجي، فهناك طفرة كيفية عندما يولد الطفل ويرى النور، فكذلك الروح التي تشكل نفسها ببطء وبهدوء لتتخذ شكلها الجديد..» (الظاهريات فقرة رقم (١).

وهكذا يربط هيجل في هذه الفقرة ـ عن طريق الاستعارة المجازية ـ بين ميلاد عصر جديد وميلاد الطفل. إذ تظل الروح تنمو وتفتت في العالم القديم قطعة قطعة إلى أن تقوضه تماماً متخذة شكلها الجديد حتى تشهد

---

(١) Tom Rockmore: Op. Cit. P. 61.

فجأة بزوغ النهار الذي يضيء بومضة واحدة ملامح عالم جديد، وهي هنا تشبه الجنين الذي يظل ينمو ببطء ويتشكل في هيئة جديدة ثم يظهر في لحظة الميلاد، بل أنَّ هيجل كثيراً ما يربط بين تربية الفرد وتربية الجنس البشري.

(جـ) كثيراً ما يستخدم هيجل الاستعارة المجازية للدائرة كما سبق أن ذكرنا، فالحق عند هيجل، هو عملية صيرورته لذاته. أو هو الدائرة التي تفترض مقدماً أن نهايتها هي هدفها وغايتها، والتي لا تتحقق تحققاً فعلياً ـ ما دامت نهايتها هي أيضاً بدايتها إلا من خلال إنجاز نهايتها» (الظاهريات فقط رقم ١٨)، وبهذه الطريقة فأن هيجل عكس الحجة الديكارتية ليقوم برهانه على الشكل الدائري، فلم تُعدّ البداية أو الحلقة الأولى في سلسلة الاستدلال هي التي تبرر ما يتلوها، طالما أنه لا توجد أية بداية خاصة، أو بالأحرى يمكن البدء من أية نقطة، أو أن ما يسمى بالبداية ليست له أهمية خاصة لتبرير ما يتلوه، فالتبرير يعود في النهاية إلى نتيجة النظرية. وهكذا يكون التبرير قائماً في البداية كشيء ومحتفظاً به ويظل بلا تغيير طوال عملية الاستدلال. وبعبارة أخرى فأن هيجل يضع صورة من الاستدلال الدائري بدلاً من الخط الطولي للاستدلال وهو الصورة الديكارتية للتبرير. وهكذا لم تعد البداية هي التي تبرر النهاية، بل على العكس أصبحت النهاية هي التي تبرر البداية(١). ولا شك أن مثل هذه الصورة من

(١) Tom Rockmore: Op. Cit . P. 61 - 62.

الاستدلال تعمل على إرباك القاريء المبتديء أو على الأقل تكون مصدر صعوبة في فهم النص الهيجلي.

(د) وهناك إستعارات مجازية أخرى يستمدها هيجل من العالم العضوي لكنه يعتمد هذه المرة على علم التشريح. فنحن كثيراً ما نكون على علم بالكائن الحي، لكننا لا نستطيع فهمه ما لم نعرف كيف يعمل هذا العضو ـ وما هي وظيفته داخل الكائن الحي. وتلك هي الحال أيضاً مع تاريخ الفلسفة فنحن كثيراً ما نكون على علم بتاريخ الفلسفة، ووجهات النظر الفلسفية المختلفة، لكننا لن نفهم الفلسفة ما لم نفهم كيف تعمل وجهات النظر هذه معاً كأعضاء في كائن حي واحد.

وهذه الاستعارات المجازية الكثيرة التي يتسمدها هيجل مرّة من علم النبات، ومرّة من الرياضيات، ومرة من علم التشريح ... الخ عظيمة الأهمية عنده فهو يشرح عن طريقها فكرة نمو الحقيقة، وتحققها التدريجي خلال سلسلة من التحولات في طوال تاريخ الفكر البشري بأسره، وربما كانت تلك هي النقطة الهامة وراء هذه البنية الغريبة «لظاهريات الروح»(١). فسوف تنمو شجرة الفلسفة في تربة العلم وسيكون هيجل هو «البستاني» الذي يتعهد الشجرة بالرعاية. وهو يعلّن أن مهمة التصدير هي إبراز أن الفلسفة لابد أن تكون علماً أي معرفة نسقية حقيقية. وبذلك

---

(١) R. Solomon: In The Spirit of Hegel, P. 244.

تصبح مهمة «الظاهريات» طموحة ومعقدة فهو يعلن عن جهد جاد وشاق للوصول إلى إدراك ما يسمى بمشكلة الحقيقة في الفلسفة لكنها كثيراً ما تتحول إلى دفاع بألفاظ هجائية قاسية ومتكبرة، ولا يخبرنا التصدير بما سنجده في متن الكتاب، بل يتضمن، بدلاً من ذلك، حِكَماً قصيرة مقتضبة تغلّفها عبارات غامضة، وإنْ كان هيجل يزخرفها باستمرار لتبدو «علمية». فماذا يقول التصدير على وجه التحديد.؟.

ثانياً: التصدير: الحقيقة الفلسفية :

يبدأ هيجل فيخبرنا أن الحقيقة الفلسفية لا تُعرض في تصدير الكتاب، وإذا ذكرنا «تقريراً»، عن الهدف أو الغاية فهو عمل لا قيمة له، طالما أن كانط يذهب إلى أن الفلسفة ليست «جسداً» من المعرفة، أو مجموعة من النتائج الجامدة، وإنما هي نشاط لا يتعلمه المرء إلا عندما يقوم به ويزاوله فعلاً. ومن ثَّم فان أي تصدير ليس سيمفونية، ولا حتى افتتاحية موسيقية، وإنْ كان البرنامج الذي يتسلمه المرء على الباب - قبل العرض - مليء بالإعلانات زاخر بالاشارات الموجزة لما سوف يشاهده. غير أن برنامج الحفل ليس هو العرض كما أن التقرير المحض ليس هو الفلسفة.

بل أن هيجل يُنهي تصديره كما بدأه بانتقادات ساخرة من أولئك الذين يبحثون عن«طريق ملوكي» في الفلسفة، وينصحهم بالذهاب إلى طريق

«الحس المشترك» والثقة فيه، فهو طريق يلجأ إليه كل مَنْ أراد أن يعيش مع عصره قانعاً بما فيه من فلسفة دون أن يحاول فهمها أو تفسيرها.. إذ ليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجه إلى الأعمال الفلسفية من إنتقادات، ويكفيهم فضلاً عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التي تُكتب، عادة، لهذه الأعمال، فهي تقدم المبادىء العامة التي تنطوي على أهمية بالغة ... وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن إجتيازه بثياب النوم! أما الحس السامي بالأزلي، وبالمقدس، وباللامتناهي، فأنه على العكس يرتدي مسوح الرهبان. غير أننا نخطىء حين نُسّمى ذلك طريقاً، إذ هو الوجود المباشر، وومضات الإلهام السامي..». (الظاهريات فقرة رقم ٧٠).

فإذا ماعُدنا إلى بداية التصدير، وجدنا الفقرة الأولى تخبرنا تلمحياً لا تصريحاً بأن هدف الكتاب هو عرض «الحقيقة الفلسفية» في صورة «علم». وهو يعرّفه بأنه «ليس مجرد جمع أو تجميع للمعلومات يشمل تاريخ الفلسفة والإلمام بالمذاهب الفلسفية المختلفة. ذلك لأن الفلسفة تتحرك بالضرورة في وسط كلي (هو الأفكار الشاملة) فهي لا تدرس إلا المبادىء العامة، وإنْ كانت تحتاج، بالطبع، إلى المعرفة العميقة بالجزئيات. أي لابد أن يكون لديك معرفة عامة بتفاصيل تاريخ الفلسفة حتى تصنع الفلسفة، والعمل العقلي هو صياغة تلك المبادىء العامة التي تفسر التاريخ على أنه نشاط مترابط، ونمو تدريجي للحقيقة. ومن هنا فأننا ينبغي أن لا

ننظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه صراع وقتال بين المذاهب، بل على أنه تطور في وجهات النظر، ولابد أن نعي جيداً، أن ما هو «حق» وما هو «زائف» في وجهات النظر الفلسفية ليسا ضدين، لأن النظرية الفلسفية لا تكون «زائفة» بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة.

أن «الحقّ» و«الزيف» في الفلسفة لا يعني «الصدق» و«الكذب» في القضايا الإخبارية التي تصف واقعة معينة في العالم الخارجي فقولنا «الباب مغلق»، و«القط يأكل»، و«الجدار أبيض»... الخ تكون «صادقة» إذا تطابقت مع العالم الخارجي وإلا فهي كاذبة. أما النظرية الفلسفية فهي عرض للحقيقة الواقعية الأساسية Reality، وقد يكون هذا العرض ناقصاً، أو أحادي الجانب، وعندئذ نقول عن النظرية إنها ليست كافية، وعلى العرض أنه غير مقنع. خذ مثلاً :ـ

* مسار المذهب التجريبي في انجلترا من «لوك» إلى «باركلي» إلى «هيوم»، نجد أن هذه الحركة لا تعبر عن فيلسوف يدحض فيلسوفاً آخر لتحل فلسفته محل الفلسفة المرفوضة وينتهي الأمر. بل أنّ الفلاسفة الثلاثة يمثلون بالأحرى سلسلة متكاملة من التفصيلات والمضامين في برنامج لوك التجريبي الذي كان بدوره ردّ فعل للفلسفة السائدة في ذلك الوقت، وهي فلسفة الأفكار الفطرية ـ وهم جميعاً يمثلون محاولة دائبة للمساهمة في فهم وتوضيح «أصول الفهم البشري».

* وكذلك مسار الفلسفة الألمانية ذاتها من كانط إلى فشته إلى شلنج إلى هيجل نجد أنه يمثل برنامجاً مثالياً ترنسندنتاليا بدأه كانط بفلسفته ـ التي كانت هي نفسها تطويراً للمسار الفلسفي من ليبنتز إلى باركلي إلى هيوم ـ وهم جميعاً يمثلون محاولة للمساهمة في فهم وصياغة، وجهة نظر موحّدة عن «التجربة البشرية» ككل.

ولقد سلّم هيجل وصحبه أن هذا البرنامج هو البرنامج الصحيح (بل الصحيح على نحو مطلق) ـ وهو بذلك لا يقرر فلسفته الخاصة فحسب، بل أنه، بالأحرى، يحقق أمل التراث الفلسفي الغربي كله.

ومن هنا فأننا نجد هيجل ينقح هذه الفكرة في التصدير عن الحق والباطل في الفقرة رقم ٣٩ حيث يقول :ـ

«ما هو «حق» وما هو «باطل» ينتميان إلى تلك الأفكار المحددة التي يُنظر إليها بعد أن تكون قد خمدت على أنها ماهيات منفصلة تماماً، واحدة هنا والأخرى هناك. وتقف كل منها ثابتة ومنعزلة عن الأخرى دون أن يكون هناك شيء مشترك بينهما. وفي معارضة هذه النظرة لابد أن نؤكد أن الحقيقة ليست عملة جاهزة تّم سكها يمكن أن تعطي للآخرين أو يضعها المرء في جيبه». (الظاهريات فقرة ٣٩).

وبعبارة أخرى فأن هيجل يميّز بين سياقين مختلفين للحديث عما هو «حق»: السياق الأول: هو سياق الحياة اليومية الذي تعتبر فيه أية عبارة

صادقة إذا ما طابقت الواقع. والسياق الثاني: هو السياق الفلسفي الذي لا يفهمه سوى «الخاصة»، ويقوم فيه المرء بتقسيم المذاهب الفلسفية المختلفة، وتطوير نظرية عن الحقيقة.

وبعبارة أخرى لو أننا تساءلنا: ما هي المبررات التي تجعل القضية الفلسفية ـ أو نسق القضايا صادقاً..؟. لكانت الإجابة ليس هو «التطابق مع الوقائع»، كلا، ولا الاستخدام المتسم بالاخلاص لكلمات «الحق» و«الباطل» على نحو ما تُستخدم في الحياة اليومية. وإنما هو الاستخدام الخاص لهذه المصطلحات في الفلسفة. فالفكرة الفلسفية التي توصف بالزيف أو البطلان هي فكرة «أُحادية الجانب» فهي ليست مرفوضة تماماً، وإنما هي تحتاج إلى «تطوير» و«تعديل» لأنها ناقصة أو غير كافية وتلك هي المهمة التي تقوم بها المذاهب الفلسفية اللاحقة.

والمثال العميق للنظرة الفلسفية «أُحادية الجانب» إنما يوجد في رأي هيجل، في «متناقضات» كانط وأول زوج فيها:

ـ للعالم بداية في الزمان والمكان.

ـ ليس للعالم بداية في الزمان والمكان(١).

---

(١) هذه هي المتناقضة الأولى ـ من متناقضات كانط الأربع، أما الثانية فهي: ـ

ـ كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة.

ـ لا يوجد شيء بسيط في العالم.

ولا شك أن هيجل يوافق كانط على أن كل قضـية من هاتين القضيتين يمكن البرهنة عليهـا، والدفاع عنها ببرهان مشروع، ومن مقـدمات سليمة. لكن في الوقت الذي يعـتـقد فـيه كـانط أن هذه المتناقـضات تبـرهن على «الطبيعـة المخادعة» للعقل الخـالص حين يحاول أن يُقدّم لنا معـرفة تجاوز عالم التجربة، فـأن هيجل لا يعتقد أن هذه القضايا مـتناقضة بالفعل، وإنما هي، بالأحـرى، يكمل بعضـها بعضـاً، إذ يمكن إعتـبارهمـا «لحظتين» في وجهـة نظر أشد عمـقاً، أو في «نظرية» ثاقـبة أكثـر، عن الحقيـقة الواقعـية Reality» التي عـرضهـا في المنطق من ناحـية، وداخل عـالم التجـربة من ناحـية أخـرى، وهكذا لا نسـتطيع أن نقـول عن هاتين القـضـيتـين إنهمـا كاذبتان ولا أنهما صـادقتان بل أنّ نقول فحسب أنهما صـادقتان جزئياً من حيث أنهما منظوران للحقيقة من وجهتي نظر مختلفتين.

ويكرر هيجل في الفـقرة رقم (٣) قوله أنَّ التقـرير المحض عن الهدف أو الغاية لا قـيمـة له، أي أن مجرد ذكـر الهدف أمـر عديم الأهمـية. وهو يعتـقد أن المؤلف عندمـا يكتب نتيـجة بحـثه فـأنه، في الوقت ذاته، يكتب

= والمتناقضة الثالثة : ـ

ـ لابد من التسليم بوجود علّة حرة في العالم.

ـ ليس ثمة حرية، وكل ما يحدث في العالم يقع وفقاً لقوانين الطبيعة.

والمتناقضة الرابعة:ـ

ـ يوجد في العالم موجود واجب الوجود.

ـ لا يوجد موجود واجب الوجود لا في العالم، ولا خارجه.

فلسفته. أي أن الفلسفة، في الواقع، ليست شيئاً آخر سوى التفلسف، وعلى الرغم من أن المرء لابد له من أن يصل إلى بعض النتائج فأنَّ ما يشكل «حقيقة الفلسفة» هو طريق السير أي التفكير نفسه وليس نتيجته: «فالهدف بذاته هو الكلي الذي لا حياة فيه، مثلما أن الميل هو مجرد دافع لا يزال يفتقر للتحقق الفعلي. أما النتيجة العارية فهي الجثة التي خلفها الميل وراء..» (الظاهريات فقرة رقم ٣).

فالإلحاح أو الحث على إكمال السير أعني الوصول إلى «المطلق» لا يعني شيئاً إلا من خلال الجهد الفعلي الذي يُبذل لتطوير فلسفة كاملة (أي نسقية). والتقرير المحض للاكتمال كالقول بأن «الكل هو الواحد»: بعيداً عن الجهود الفلسفية المختلفة التي تؤدي إليه هو قول لا معنى له.

ثالثاً: الثقافة Culture (Bildung) أو التربية :

إذا كانت «ظاهريات الروح» ـ كما وصفها هيجل ـ هي علم تجربة الوعي، فانها في الواقع تستعيد الخطوات التي مرَّ بها «الوعي» وما خاض فيه من تجارب خلال رحلته الطويلة التي قام بها لبناء ثقافة إنسانية رفيعة حتى وصل إلى ثقافة القرن التاسع عشر الذي كتب فيه هيجل هذا الكتاب. ولا شك أن الثقافة تعني الارتفاع من الحياة الواقعية أو الجوهرية ـ الحياة اليومية المباشرة ـ لكي يستطيع الإنسان تكوين أفكار، وتصورات، ومباديء عامة، ووجهات نظر. ذلك لأن الإنسان لو «غاص». داخل الحياة

اليومية حتى استوعبته الجزئيات بتفصيلاتها دون أن يتخلص منها لكي يرتفع إلى مبادىء أو تصورات عامة أو أفكار شاملة، فلن يكون في إستطاعته أن يكوّن «معرفة»، ولا بناء حضارة أو ثقافة، بل سيظل متجمداً في مكانه ـ كما هي الحال في المجتمعات البدائية والمتخلفة بصفة عامة ـ غارقاً في جزئيات «اليوم» أو «متطلبات اللحظة الحاضرة!(١) لابد للإنسان إذن أن يرتفع عن الأشياء الموجودة في عالم الواقع إلى تصوراتها العامة أو أفكارها الشاملة ـ وهي بالطبع عملية مرهقة ـ(٢) والفكرة الهيجلية هنا تقترب كثيراً من فكرة أرسطو التي تقول أنّ «العلم عِلمٌ بالكلي» ـ أي أن المعرفة هي في صميمها معرفة بالكليات لا بالجزئيات، فلابد من الارتفاع عن جزئيات الواقع إلى تصورها العام أو فكرتها الشاملة. يقول هيجل :

---

(١) ولهذا السبب يعمل الطاغية إلى إفقار شعبه حتى ينشغلوا بالبحث عن قوت يومهم: فلا أهمية لعلم أو ثقافة.. بل المهم «جزئيات» ومطالب الحياة اليومية ـ ومن هنا يسهل عليه حكمهم، قارن د. إمام عبد الفتاح إمام «الطاغية» دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي». الطبعة الثالثة ـ مكتبة مدبولي بالقاهرة ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

(٢) وهي عملية شاقة ومرهقة لأنها تعني الارتفاع من الحياة المادية التي يلتصق بها الإنسان في بداية حياته (فرداً كان أو جماعة) ويصعب عليه أن يتركها إلى اللامحسوس أو المجرد أو الفكر الخالص. فهي شاقة بقدر ما هي أساسية فلا علم ولا فن ولا ثقافة ولا حضارة إلا إذا ترك الإنسان هذه الحياة وارتفع إلى عالم الأفكار والمبادىء والقوانين والكليات ـ أي عالم الفكر الخالص.

«الثقافة وظهورها المرهق من مباشرة الحياة الواقعية، لابد أن تبدأ باستمرار باكتساب مبادىء عامة، ووجهات نظر. وهكذا يرتفع المرء من الشيء (أو الموضوع الموجود في الواقع) إلى تصوره العام، كما يتعلم أن يدعم هذا التصور العام أو يدحضه بالمبررات العقلية. وبعد ذلك يدرك ما في الحياة من ثراء ووفرة عينية، عن طريق تصنيف خواصها. ثم أن يصدر عليها في النهاية أحكاماً جادة، كما يقدّم عنها معلومات دقيقة. غير أن التربية (أو الثقافة)(١)، لابد منذ بدايتها أن تتسع مجالاً لجدية الحياة في ثرائها العيني، مما يؤدي بنا إلى أن نخبر موضوع البحث. وإذا ما نفذت الجهود النظرية الجادة إلى موضوع البحث فأن مثل هذا الضرب من المعرفة والحكم، سوف يلزم مكانه الصحيح في الأحاديث الشائعة المألوفة..» (الظاهريات فقرة ٤).

وهيجل في هذا النص يحدد أمرين هامين:

(أ) معنى الثقافة وهو يعني كما قلنا الارتفاع إلى التصورات والمباديء والأفكار الشاملة.

---

(١) لاحظ أن هناك إرتباطاً وثيقاً بين الثقافة والتربية بمعناها الواسع. فكلمة الثقافة Culture في اللغات الأجنبية. تعني تعهد النبات وحرثه ورعايته حتى يثمر ومنها جاءت كلمة الزراعة Agriculture ، بل أنه يرتبط بهذا المعنى نفسه في اللغة العربية لأن الأصل «ثقف» يحمل معنى التهذيب والصقل والأعداد. وهنا تكون الثقافة عملية رعاية وإعداد مستمر للعقل والروح البشرية.

(ب) المغزى التربوي الهام للثقافة، فالفـرد يتعلّم ما الذي تعنيه الثقافة، وكيف يمكن له أن ينمو ويتطور. ثم هو يتعلم من ناحية أخرى أن ما وصل إليه من أفكـار شاملة أو مبـاديء عامة لا يتـأيد ولا يُدحض إلا عن طريق المبـررات العـقلية لا عن طريق الـعواطـف والمشـاعـر، وليس بأية طريقـة أخرى. ثم هو يتعـلم من ناحية ثالثة أن يصنّف هذه المبـاديء والتصورات والأفكار الشـاملة التي وصل إليهـا وعندئذ سوف يدرك مـا في الحيـاة من وفـرة وثراء. ثم هو يتـعلم أخـيـراً كيف يُصـدر الأحكام الجـادة أو يقـدم المعلومات الدقيقة.

ولعل ذلك مـا كان يقـصـده هيجل حـين يصف «الظاهريات» أو علم تجربة الوعي بأنهـا تحمل مغزى تربوياً واضـحاً، فهو يقـوم بعرض المراحل والخطوات التي مرَّ بها الوعي البشري، ومـا خاضه من تجارب، وكأنه يردد قول جوته للإنسان المعاصر:

«ما ورثته، عن والديك، حاول أن تكتسبه من جديد إنْ أردت تمتلكه!» فحيازتك لتراث مجتمعك لا تكون تامة إلا حين تستعيد التجارب التي مرَّ بها الأجداد لا أن تكتفي بحفظه كما لو كان جثة ميتة!

وهذا بالضبط ما يستهدفه هيجل في «ظاهريات الروح»، أنه لا يريد أن يعرض النتـيجـة «جاهزة» أو«ميـتة» أو جـثة هامدة، لكنـه يريد أن يعرض المراحل الحية التي مـرّ بها الوعي لتكون أمام الإنسان نشطة نابضـة بالحياة،

لا يريد أن يعرض ما وصل إليه من «حقيقة» كما لو كانت جدول الضرب «مغلقة» ميتة لا أمل في نموها أو تطورها، بل كشجرة حية يكون هو البستاني الذي يتعهدها بالرعاية والنماء كما سبق أن ذكرنا.

والحقيقة التي نصل إليها هي «الحقيقة الفلسفية» وهي بالطبع مجموعة من التصورات العامة أو الأفكار الشاملة Begriff ولهذا فهي تحتاج إلى أن توضع في نسق System وأن تُعرض عرضاً مترابطاً. كما لو كانت كائناً حياً تتعاون أجزاؤه على أداء وظيفة واحدة. كما أن الفلسفة تعتمد أيضاً على تقديم «المبررات العقلية». فلا تلجأ إلى تبرير آخر تستمده من العواطف أو المشاعر أو نحوها من المصادر اللاعقلية. وربما كان ذلك واضحاً لنا الآن، لكنه لم يكن كذلك في عصر هيجل، ومن ثَّم إهتم فيلسوفنا بإبرازه والدفاع عنه ضد «الرومانسية» بصفة خاصة التي سوف يشير إليها هيجل كثيراً في الفقرات القادمة ويوجه إليها انتقادات قاسية وقل الشيء نفسه بالنسبة لمن إعتمد على الحدس من أمثال «ياكوبي» و«شليرماخر»، وربما «شلنج» نفسه! فهم جميعاً يعبّرون عن مذاهب تصرّ على أننا بدلاً من تقديم المبررات العقلية لادراك «المطلق» ـ ترى أنه ليس من الضروري أن يُعرف المطلق من خلال العقل، أو أن يُعرض عن طريق «النسق»، بل أنه يكفي أن نشعر به، وأن نحدسه، وأن نتلقفه من خلال الشعور والعاطفة والوجدان والحدس.

وهكذا يذهب هيجل إلى أنه ينبغي على الفلسفة أنّ لا تحصر نفسها في الدراسة فحسب ـ على نحو ما كانت عليه الحال عند ديفيد هيوم ـ الذي كان في إستطاعته أن يُعارض إمكان معرفة وجود العالم الخارجي، ثم

يسرع بعد ذلك ليشوي لحماً يتناوله في وجبة العشاء! كلا ! ولا يمكن أن تؤخذ الفلسفة بديلاً عن الحياة ـ وهو إنتقاد وجهه هيجل بعد ذلك إلى شلنج.

والنتيجة هي أنه: «ليس هناك شكل صحيح يمكن أن توجد عليه الحقيقة سوى النسق العلمي، وما أحاول أنا نفسي أن أقوم به هو المساعدة في جعل الفلسفة تقترب أكثر من صورة العلم» (الظاهريات فقرة رقم ٥).

هذه العبارة الموجزة تُلخّص التصدير بأسره، فالنقطة الأساسية في التصدير هي القول بأن الفلسفة تحتاج إلى النسق العلمي. ولقد زودنا هيجل بمثل هذا النسق.

غير أن هيجل في هذا السياق يتلاعب بالمعنى الأصلي الحرفي اليوناني لكلمة «الفلسفة Philosophy (من Philos محبة + Sophos أي حكمة) ـ التي تعني «محبة الحكمة» فيقول أنه لما كانت غاية الفلسفة أن تصبح «علماً»(١): «فأن عليها أن تطرح جانباً اسم «محبة المعرفة لتصبح هي

(١) قارن ما يقوله وليم ولاس W. Wallace من أن الهدف المتّميز الذي وضعه هيجل منذ البداية نُصب عينيه هو الارتفاع بالفلسفة من مرتبة حب الحكمة إلى إمتلاك الحكمة الحقة ووضعها في صورة «نسق» وعلى هيئة «علم»، ولهذا فأنه لم يكن يترك فرصة ـ لا في كتاب من كتبه، ولا في محاضرة من محاضراته، أيا ما كان موضوعها ـ إلا ويهاجم ذلك النمط من التفلسف الذي يبتعد عن الاستدلال العقلي. انظر :

- Wallace: Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy" Oxford 1931, P. 38 - 9.

نفسها «المعرفة الحقة» (الظاهريات فقرة رقم ٥). وإن كان هذا الهدف «غير السقراطي» هو ما لابد أن ينكره هيجل صاحب النظرة التاريخية في «ظاهريات الروح» حيث تعلن نتيجتها أو خاتمتها وهي «المعرفة المطلقة» أن الفلسفة سوف تظل باستمرار جهداً ونشاطاً دائبين، بدلاً من أن تتحول إلى مجرد نتيجة نحصل عليها حتى ولو كانت هذه النتيجة هي «المعرفة الحقة»!(١).

بقى أن نختم هذا القسم بما سماه البعض «بالمفتاح» المجازي للثقافة، وأعني به فكرة «الضرورة الداخلية». إذ أن هيجل يعتقد كما لاحظنا أن المعرفة لابد أن تكون علمية ونسقية، وهذا يعني أن تكون المعرفة موّضحة ومفصلّة، وتستهدف الفهم الشامل. وسوف نرى فيما بعد أن هيجل في مناقشاته المبدئية للتفسير العلمي يتحدث عما يسميه بالإلحاح عند العلماء إلى توحيد جميع الظواهر والنظريات لتندرج تحت مبدأ واحد، شبيه بفكرة قوانين نيوتن I. Newton التي إندرجت تحت قانون واحد هو «قانون الجاذبية». كما يذهب هيجل إلى أن هذا الإلحاح نحو الفهم الشامل يُعبّر عن ميل طبيعي يكمن في أعماق الإنسان أو هو جزء من طبيعة الوعي ذاتها، ومن ثَّم فهو يكمن في طبيعة الفلسفة، والنظرة النهائية التي ستكون مقنعة هي فقط النظرة التي ستكون «علمية» وهي تمثل غاية الفلسفة.

---

(١) R. Solomon: " IN The Spirit of Hegel" P. 248.

وربما كان في إستطاعتنا أن نقول أنَّ «الضرورة الداخلية» تقابل «الضرورة الخارجية» إلا أننا نجد هيجل يقول:«.. أنَّ الضرورة الخارجية بمقدار ما نتصورها بطريقة عامة، بغض النظر عن الأمور العارضة التي تحيط بشخص المؤلف ودوافعه، إذا فُهمت على هذا النحو تكون هي نفسها الضرورة الباطنية. وبعبارة أخرى فأن الاختلاف يكمن في الشكل الذي يظهر فيه عبر الزمان تتابع لحظات وجودها..» (الظاهريات فقرة رقم ٥). وهكذا تلتقي الضرورة الداخلية والخارجية، في رأيه، على صعيد واحد، وهي فكرة قوية سوف تظل تعمل في فلسفته بعد ذلك، ولعدة سنوات، حتى تظهر في «فلسفة التاريخ»(١)، حيث نجد أن الطموح الشخصي لعظماء التاريخ ـ الاسكندر الأكبر، يوليوس قيصر، نابليون.. الخ يلتقي مع «دهاء العقل» على صعيد واحد! فقد يبدو أن مجد الاسكندر أو طموحه الشخصي هو الذي دفعه لغزو الشرق، ليقوم بتشييد إمبراطورية عريضة من الهند حتى اليونان. مع أن الواقع أن دهاء

---

(١) الواقع أن فكرة «دهاء العقل» من الأفكار المنتشرة في فلسفة هيجل كلها لا سيما في فلسفة التاريخ. وهناك فقرة شهيرة في محاضرات في فلسفة التاريخ» يتحدث فيها هيجل عن «دهاء العقل». راجع ترجمتنا العربية للجزء الأول بعنوان «العقل في التاريخ» ص ١٠٣ ـ ١٠٤ . والفكرة باختصار تقول أنَّ العقل بما أنه يحكم التاريخ، فأنه كثيراً ما يستغل العواطف، والمشاعر، كطموح الاسكندر إلى بناء امبراطورية، أو حب أنطونيو لكيلوباترا.. الخ. لتحقيق أهداف تاريخية كبرى كاللقاء بين الشرق والغرب مثلاً، أو ميلاد عصر جديد... الخ.

العقل «الكلي» هو الذي يستخدم هذه الدوافع الشخـصية لكي تنتقل ثقافة اليونان وحضـارتهم إلى الشرق القديم لتظهر ثقافـة جديد هي التي تسمى «بالثقافة الهلنستية». وقل مثل ذلك بـالنسبة لنابليون الذي إستخدمه «دهاء العقل» لتحـقيق أغراضه الخـاصة. وسوف يتحدث هيـجل فيما بعـد عما يسميه «دهاء المعرفة» الذي يعني أن المعرفة كثيراً ما تنسى نفسها، وتنغمس في الموضـوع حين يمتص المضـمـون نشـاط الذات» وهكـذا يكون نشـاط المعـرفـة هذا هو الدهاء الذي يـبدو امـتنـاعاً عـن النشـاط، والذي يكتـفي بالمشاهدة..» (الظاهريات فقرة رقم ٥٥).

رابعاً: روح العصر: متحرفاً لقتال..!

على الرغم من أن هيجل بدأ في الفـقرة الأولى من التصدير رافـضاً ما يقـال أحيـاناً في تصدير الـكتاب الفلسـفي عن عـلاقة الكتـاب بغيـره من البحـوث السابقـة والمعاصرة التي كُتِبتْ في الموضـوع في ذاته، فأنه طوال التصدير لا يـفتأ مبرزاً هذه العـلاقة ناقداً آراء المعاصـرين ونظرياتهم، فهم بعد أن أكَّد لنا أن الشكل الصحيح الذي يمكن أن توجـد عليه الحقيقة ليس سوى النسق العلمي ومعنى ذلك «.. أن الحقيـقة لا تجد عنصر وجودها إلا في الفكرة الشـاملة Begriff» نجده يعلن في الحـال أن هذا الرأي يتعارض مع أفكار الفلاسـفة المعاصرين: «.. وإني لأعلم أن هذا الرأي سـوف يبدو مناقضاً لوجـهة نظر شائعة في عصـرنا الحاضر شيوعـاً لا يقل إنتشاراً عن إدعائها..» (الظاهريات فقرة رقم ٦).

ويدخل هيجل هنا في نقد طويل للرومانسية، وللمذهب الحدسي، كما أنه يقابل بين فلسفته التي وصلت إلى «الفكرة الشاملة» وتعرفت عليها كمفتاح لتحقيق المطلق ـ وبين تلك الفلسفات التي تصر على «أنه ليس علينا أن نفهم المطلق فهما شاملاً بل لابد من الشعور به، وأن نحدسه من خلال الوجدان والحدس. وكان من بين خصومه هنا «ياكوبي Jacobi» الذي كان يعلن أنه لا يستطيع أن يفهم المطلق بطريقة عقلية، ولهذا نراه يجأر بالشكوى: «النور في قلبي لكنني كلما حاولت ابرازه للفهم، خبا السراج وانطفأ!(١)، فهو يدافع عن «القلب»، لأن القلب وحده هو مصدر كل خير وهو مرشد الإنسان «والفضيلة هي الغريزة الأساسية في الطبيعة البشرية»(٢). وأساس الأخلاق هو اليقين المباشر، و«انني لألجأ إلى شعور راسخ هو الأساس الذي لا يتزعزع لكل فلسفة ولكل دين ـ شعور يجعل الإنسان يدرك أن لديه حسا فائقاً على الطبيعة»(٣). وفي مثل هذا المنحى سار «شيرماخر» وآخرون، ممن أصروا ـ متابعين كانط ـ على أننا لا نستطيع أن نعرف المطلق معرفة عقلية. ويمكن أيضاً أن نضيف إليهم «شلنج» الذي وجد ملاذه في «الحدس العقلي» وهو الذي كتب إلى هيجل بعد أن قرأ التصدير يقول:

---

(١) Quoted by W. Wallace in His Prolegomena..." P. 33.

(٢) Ibid, P. 31.

(٣) Ibid. P. 32 - 33.

«لابد لي أن أعترف أنني، حتى الآن، لم أفهم ما الذي تعنيه بالتقابل بين الفكرة الشاملة والحدس. وأنت، بالقطع، لا تعني بتلك المقابلة شيئاً سوى ما أستخدمه أنا وأنت ونسميه بالفكرة Idea التي من طبيعتها أن تكون من ناحية فكرة شاملة وأن تكون من ناحية أخرى حدساً..»(١).

ولقد كتب هيجل، إلى شلنج يقول أنه بالقطع لا يهاجمه ... غير أن نصوص الظاهريات تشهد بعكس ذلك. لأن إشارة هيجل إلى مذهب شلنج لا يخطئها النظر. وملاحظة أن «الفكرة.. تبقى في حالتها البدائية، لتطورها، ولا تتضمن شيئاً سوى تكرار الصيغة نفسها..». واشارته الساخرة إلى «الشكلية الرتيبة ذات النغمة الواحدة..» تعطي لشلنج مائة مبرر لأن يشعر بالاهانة. وفي النهاية يشير هيجل إلى المبدأ النهائي عند كل من «فشته»، و«شلنج»، على أنه الهوية «أ هو أ أو «الكل في واحد»، ويسميه «هوية الفراغ.. التي هي أشبه بالليل الذي تكون فيه كل الأبقار سوداء..» (ظاهريات فقرة رقم ١٦).

وفي الفقرة رقم ١١ يقدّم لنا هيجل أفضل تلخيص «لروح العصر» حيث يقول: «وفضلاً عن ذلك، فليس من الصعب أن نرى أن عصرنا هو عصر ميلاد عهد جديد، وهو حقبة الانتقال إلى هذا العهد الجديد. فقد

---

(١) كتب شلنج هذا الخطاب من مدينة ميونخ Munich في ٢ نوفمبر ١٨٠٧ . انظر رسائل هيجل ترجمة كلارك بطلر ص ٨٠ .

انفصلت الـروح عن العالم الذي كانت تـسكنه وتتخيلـه حتى الآن. وهي عاقدة العزم على أن تتركه يغوص في الماضي، لأنها مشغولة بتشكيل ذاتها من جـديد.. والروح تشكل نفسـها ببطء وهدوء لتـتخـذ شكلها الجـديد، وتفتت بنية عالمها القديم قطعة قطعة.. غير أن هذا التفتيت التدريجي الذي ظل زمناً دون أن يغير صورة الكل، لم يلبث أن قطعـه، فجأة، بزوغ النهار الذي أضاء، بومضة واحدة، مـلامح عالم جديد..» (الظاهريات فقرة رقم ١١).

وبزوغ النهار يعني، بالطبع، ظهـور عالم جديد: عالم الثورة الفـرنسية. ولبرالـية عصـر التنوير الذي وصل الآن إلى ألمانيـا. لكننا نستطيـع أيضاً أن نقول إنه شمـس الحقيقة، أو عـالم جديد للفكر، وطريقة جديدة للـتفكير، فلم يعد العالم يتحرك في إطار المعتـقدات القديمة ضيّقة الأفق، والديانات «الوضـعـيـة» (أو السلطـوية) إنه عـالم الفكر الذي يتـأسـس على العـقل والنقد. إنه روح عصر جديد!.

وعلى ضـوء هذه الفكرة فـأنّ علـينا أن نتـذكـر الخطاب القـديم الذي أرسله هيجل إلى شلنج وجاء فيـه «إنني أتوقع أن تظهر ثورة في ألمانيا من المذهب الكانطي واكتـماله... »(١). وها قـد أوشك المذهب الكانطي على

(١) ارسله هيجل من مدينة برن ـ عندما كـان يعمل مدرساً خصوصياً عند آل شـتـيجر Von steiger والخطاب مؤرخ بتاريخ ١٦ أبريل عام ١٧٩٥ ـ انظر رسائل هيجل ص ٣٥ في الترجمة الانجليزية السالفة الذكر.

الاكتمال، فمع ظهور نابليون على المسرح بدأت الثورة الفلسفية في ألمانيا.

ووسط التهكم، والسخرية، وإقامة التعارض بين «الفكرة الشاملة»، و«الحدس» ـ يقدّم هيجل فكرته البالغة الأهمية عن «الروح Geist» بصفة عامة، وعن روح العصر بصفة خاصة، في الفقرة رقم ٧ حيث يقول:

«أنّ الروح قد تجاوزت الآن الحياة الجوهرية التي عاشتها من قبل في عنصر الفكر، أي أنها تجاوزت مباشرة الايمان، وتجاوزت أيضاً رضا اليقين والسكينة. وما كان للوعي من رضا باليقين وسكينته. وتوافقها (مصالحتها) مع الوجود الجوهري، والحضور الكلي لهذا الوجود في الداخل والخارج على حد سواء..» (الظاهريات رقم ٧).

وهيجل هنا يتحدث عن الفكرة التقليدية لما هو «روحي» بوصفه التصور الديني «للروح» بوصفها «الروح القدس» التي هي في وقت واحد «وجود في داخلنا وفي خارجنا على حد سواء».. غير أن هذا الأمان التقليدي يقوم على أساس ايمان مباشر (ليس فيه سؤال ولا شك ولا ريبة..) ولقد إنقضى الايمان الديني منذ عصر التنوير، والروح «تعي تناهي مضمونها الخاص ، وحين تنزع الروح عن نفسها هذه القشور الفارغة» ـ قشور الدين (هي القشور التي سبق أن إنتقدها هيجل بقسوة في مقالاته

الأولى المسماة «بالكتابات اللاهوتية المبكرة»). وكثيراً ما يتحول الناس إلى الفلسفة لا من أجل «المعرفة» وإنما لتعينهم على إسترجاع تلك الوحدة الجوهرية المفقودة، ذلك الوجود الصلب الذي لا شرخ فيه» (الظاهريات فقرة رقم ٧) وتلك هي الحال مع الرومانسيين المشغولين بالعودة إلى«تلك الأيام الخوالي وما فيها من خير..»، وإلى«الديانة القديمة»، التي تمدهم بالوعود: وعد «بالجميل»، ووعد «بالمقدس» ووعد «بالأزلي» وبالدين، وبالحب «كالطعم المطلوب لاثارة الرغبة في العضّ» (فقرة ٧) غير أن ذلك ليس سوى إنعكاس للذات فيما يقول هيجل «غير جوهري لذاتها على ذاتها». وبعبارة أخرى هو معنى فارغ للذات يقدّم لنا «وعظاً وارشاداً، لكنه لا يقدّم لنا بصيرة ولا إستبصاراً... وهو «ليس فكرة شاملة بل هو النشوة والوجود Ecstasy، ولا هو سير الضرورة البارد.. وإنما الحماس الملتهب».. (فقرة ٧).

والواقع أن ما يريدأ ن يقوم به هيجل ليس هو العودة مرة أخرى إلى التصور القديم «للروح» (كما فعل الرومانسيون من أمثال نوفاليس Novalis، وشليجل، ثم شلنج فيما بعد ـ الذين إنقلبوا جميعاً إلى المسيحية الكاثوليكية (وكانوا بروتستانتيين) إشارة إلى أنهم أصبحوا من أتباع المذهب الأصولي Fundamentalism. لكن ما أراده هيجل هو إثراء الروح بالانغلاق داخل مجال التجربة البشرية ككل. صحيح أنه يشير في الفقرة رقم ٨ إلى «إفقار الروح» وانهاكها الذي لا يعود إلى الضياع بمقدار

ما يعود إلى الفراغ الأثيري للدين الذي يشعر أنه لم يعط إهتماماً كافياً لأهمية مشاعر الناس في المجتمع، أو الفهم العيني بدلاً من النظريات التي لا يمكن فهمها. (وتلك كلها كانت إنتقادات وجهها هيجل إلى الديانة المسيحية في مقالاته المبكرة السالفة الذكر). والواقع أن طريقته في فهم «الروح» وتقديمها كانت طريقة جديدة تماماً فنحن كثيراً ما نجده، على سبيل المثال، يتحدث عن : ـ

«المرحلة التي وصل إليها الوعي الذاتي حالياً..» ـ كما لو كان يُسلّم منذ البداية أن «الروح»التي يتحدث عنها هي روحنا نحن، وليست روحاً إلهياً تعلو على «الروح القائمة بداخلنا»(١)، وهو يصل بنا أيضاً إلى تصور جديد في الفكر الغربي عما يسميه «روح العصر» Welt-Geist وهو مصطلح أصبح مألوفاً الآن، لكنه كان فيما يبدو مجهولاً قبل عصر هيجل. ومن هنا جاء تعليق جون ستيورات مل J.S.Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) بأنه مصطلح جديد كل الجدة بعد ذلك بنصف قرن من الزمان.

ويخبرنا هيجل في الفقرة رقم ١٠ «أن قوة الروح لا تكون عظيمة إلا بمقدار ما يمكن التعبير عنها. كذلك يتوقف عمقها على جرأتها على

(١) علينا أن نلاحظ باستمرا أنهما ليسا نقيضين: فلا شك أن الروح البشري قبس من الروح الإلهي، ولهذا كان اللامتناهي (الالهي) يشمل في جوفه المتناهي البشري، وكثيراً ما كان هيجل ينفذ إلى هذه الفكرة من خلال العقيدة المسيحية التي تجعل من شخصية المسيح مركب من البشري والإلهي معاً.

الانتشـار خارج ذاتها وضـياعهـا في الانتشار..». وربما أمـكن لنا توضيح فكرة هيجل هنا بأن نذكر ما يقوله في «مـوسوعة العلوم الفلسفية» من أن الفكر ليس من ـ الـضعف أو الوهـن بحيث يـبقى ذاتيـاً، ولا يتـحـقق في العـالم الخارجي، فكذلك الروح لا تبـقى «ذاتية» بل لابد لهـا من التحـقق الفعلي في العالم، لابد لهـا من الانتشار في هذا العالم، وأن تفقـد نفسها، نتيجة لهذا التحقق(١) الذي يجعل الروح ـ أو العقل أو الفكر واقعياً، ومن ثَّم يكون الواقـعي المتـحـقق هو المعـقـول، وهذا هو مـغـزى فكرة هيـجل الشهـيرة التي ذكرها أولاً في «الموسوعـة» ثم بعد ذلك في «أصول فلسـفة الحق» ـ التي تقـول: «المعـقول واقـعي (أو مـتـحقق بالفـعل).. والواقـعي معقول» ـ والشطر الثاني هو نتيجة مترتبة على الشطر الأول(٢).

وكثيراً ما نجد هيجلُ يعبّـر عن هذه الفكرة ذاتها بأشكال متنوعة منها ما يقوله في «أصـول فلسفة الحق» من أن «العـقل الذي يرادف الفكرة يظهر، وذلك بأن يدخل في قلب الوجـود الخارجي خـلال تحقـقه الفـعلي ـ وهو

---

(١) قارن مثلاً موسـوعة العلوم الفلسفية «ترجمة د. إمام عبـد الفتاح إمام جـ ١ ص ٥٤ وما بعـدها ـ و«أصول فلسـفـة الحق» ترجمـة د. إمام عـبـد الفتـاح ص ١١٢ ـ ١١٣ مكتبـة مدبولي.

(٢) عكَسَ انجلز العبارة بقوله : «ما هو اقعي عقلي» وهو ما لم يقله هيجل الذي تبدأ عبارته بأن ما هو عقلي ليس ضعيفاً بحيث يبقى ذاتياً داخل الإنسان، إذ لو صَّح ذلك لكان بغير قيمة.

يظهر في ثروة من الصور، والأشكال، والتجسيدات لا حدَّ لها، وهو على هذا النحو يغطي ذاته الداخلية بقشرة متعددة الألوان يشعر معها الوعي أنه في بيته فيقيم فيها..».

ومن هنا كان عالم «الروح البشري» هو أساساً عالم تصوري نسقي، وهو يوجد عن طريق انتشار الروح وذيوعها فيه. وهكذا يقودنا هيجل إلى سلسلة من الاستعارات المجازية عن «الثقافة Culture (Bilding) طوال التصدير، يلعب كل منها دوراً ظاهر المفارقة كأن يقول مثلاً: «أن الروح لا تكون روحا حتى تتعرف على نفسها بأنها كذلك. وإن كانت الفكرة أبسط من ذلك في الواقع: فالتاريخ، مثلاً، ليس مجرد سلسلة من الأحداث، لكنه تأويل وتفسير لهذه الأحداث، ومن ثم فليس ثمة تاريخ حتى يكون هناك «المؤرخ» أو المفسر، وإن كانت الوقائع موجودة طوال الوقت. وبالمثل فأن ما نسميه «بالروح البشري» ليس مجرد سلسلة من التجارب، أو تجمع من الخبرات، وإنما هو تشخيص للفلاسفة لتمييز التجربة عن شيء آخر، كأن يفرقوا مثلاً بين الروح والعالم الفزيقي. أو التفرقة بين التجربة البشرية والتجربة الالهية(١).

ولقد كان كانط هو الذي قدَّم فكرة «الحدس العقلي» الذي من خلاله يصبح من الممكن بالنسبة لله (وليس لنا) أن يعرف العالم في ذاته أو

(١) هيجل «أصول فلسفة الحق» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ١١٤ الناشر مكتبة مدبولي.

«النومين» ـ وهي كلمة أخذها من كلمة Nous اليونانية. غير أن كانط أيضاً هو الذي قدَّم «الأنا الترنسندنتالي» ليشير إلى التجارب المشروطة للوعي البشري مفترضاً في أساس نظريته، أن هذا الوعي سيكون كلياً ضرورياً واحدا بالنسبة لنا جميعا. غير أن «الأنا الترنسندنتالي» لا يوجد كذلك إلا بفضل الاعتراف ـ الذاتي يقول كانط: «لابد للأنا أفكر أن يكون قادراً على اصطحاب جميع أفكاري.. وتعبّر هذه الفكرة عن فعل التلقائية.. وأنا أسميها الادراك المباطن الخالص.. والادراك المباطن الأصلي.. وأنا أسمي وحدتها أيضاً بالوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي..»(١). ومن ثم فالروح البشري لا يوجد بالضبط على نحو ما يوجد الوعي البشري الجمعي. لكن بوصفه موجودا معترفاً به بما هو كذلك، فهو ليس شيئاً في العالم، بل تفسيراً، أو بالأحرى، هو شيء في العالم عن طريق التفسير. وهكذا لابد للروح أن تتحقق على هذا النحو بواسطتنا نحن، إنها لا تصبح فعلية إلا باعترافنا بها(٢).

ويخبرنا هيجل في الفقرة رقم ١١ أن «الروح» قد إنفصلت عن العالم القديم الذي كانت تسكنه، وأنها دخلت في عالم جديد، وإنْ كانت «الروح في الواقع لم تركن إلى الراحة أبداً، وإنما تنخرط باستمرار في

---

(١) R. Solomon: In The spirit of Hegel" P. 252.

(٢) الوعي عن كانط، على نحو ما كان عند ديكارت، هو بالضرورة وعي ذاتي. أما الوعي الذاتي عند هيجل فهو الجاز يحققه الوعي.

حركة مطردة تدفعها إلى الأمام..». وكذلك الروح التي تشكل نفسها، تنضج ببطء وبهدوء لتتخذ شكلها الجديد محطِّمة، في الوقت ذاته، عالمها القديم.

وفي الفقرة رقم ١٢ يصبح العالم الجديد هو الطفل حديث الولادة، وتصبح الروح هي الفكرة الشاملة Begriff وتتحول الاستعارة والمجاز إلى البناء والأساس، ثم تعود مرة أخرى إلى مجاز من عالم النبات:

«عندما نرغب في رؤية شجرة البلوط بجذعها الضخم، وفروعها المنتشرة، وأوراقها الكثيفة، فهل نقنع بأن نرى بذرة البلوط بدلاً منها..؟» (الظاهريات فقرة ١٢).

والنقطة الهامة في جميع هذه الصور، والاستعارات المجازية، هي تأكيد عدم إكتمال الروح في بداية مسارها، وإنما هي تحقق هذا الاكتمال على مدار التاريخ. وأيضاً تأكيد أن العلم الذي هو «تاج العالم الروحي» أو الفلسفة التي هي قمة العالم الروحي، لا يكون مكتملاً في بدايته أيضاً. والنقطة الأساسية في «ظاهريات الروح» هي كمال هذا المسار أو الاقتراب من هذا الاكتمال في صياغة هيجل المتواضعة في الفقرة رقم ٥ ـ عن طريق تعقب «الأشكال والصور المختلفة»، وهي تكتسب معنى جديداً، وإذا تساءلنا ما الذي حدث للروح؟ فأنَّ هذا هو ما يخبرنا به، وهو يقول أنها لأول مرة تُلقى على نفسها نظرة شاملة، ولم يبق للفيلسوف إلا أن يجعل هذا الاعتراف علنياً صريحاً... !!.

وفي الفقـرة رقـم ١٣ يهاجم هيجـل الرومانسيين والحـدسيين من زاوية أخرى هي نقص الصلاحـية العامة لفلسفتـهم «فالعلم يفتقر إلى المعـقولية الكلية، ويتخـذ مظهر الحياة الخاصة لقلّة من الأفـراد..» وما لم يقله هيجل عـلانية هو أنه ينبـغي أن يكون في إسـتطاعة كل فـرد أن يقرأ، وأن يفـهم بسهـولة هذه الفكرة التي لابد أن تدون وأن تفصل بحـيث يستطيع الناس قراءتها وفهـمها حتى لو إحتاج ذلك إلى جهـد وإرشاد. وهكذا فان العلم حتى وإنْ كان من حيث المبدأ فـحسب، هو طريق العلم المفتوح المتاح لكل فرد، بنفس القدر، على حد سواء». ويشـير هيجل هنا إلى «الأنا الخالص» للفهم، ويصرُّ على أن المرء يستطيع أن يبلغ المعرفة العقلية عن طريق الفهم الشـائع». (الظاهريات فـقـرة ١٣). ولقـد جـاءت التفـرقـة بين «الفـهـم» و«العقل» من كانط، أما «الأنا الخالص» فهو الأنا الترنسندنتالي: ـ

وعلينا أن نلاحظ هنا ثلاث نقاط هامة : ـ

(١) أنه لابد أن يكون هناك جـسـر بين التـصـورات والمباديء الشـائعـة، والمعرفة «الأعلى» التي يستهدف العقل والفلسفة تزودنا بها.

(٢) يشير «الأنا الخالص» إلى أي«وعي عقلـي مهما يكن نوعه» وتلك هي عـبارة كـانط نفسـه. وبذلك يقـوّض دعوى بعض الفـلاسفـة بأن لهم قدرات خاصة (الرؤية أو «حدس» الحقيقة).

(٣) التفرقـة بين العقل والفهم هي في الواقع تفـرقة كانط أساسـاً: فالفهم يطبق التـصورات علـى الحس موضـوعات التـجـربة. أما العـقل فهـو

يحاول أن يستخدم تصورات مستقلة عن التجربة. ولهذا السبب يوصف بأنه«خالص»، وفضلا عن ذلك فان كانط يزعم أن تصورات الفهم (أعني مقولاته الأساسية القَبْلية) «محددة»، و«ثابتة» و«صُلبة» فهي لا تختلف ولا تتغير.

أما عند هيجل فان الشق الأول من هذه التفرقة يبدو خُلفاً محالاً، فتطبيق التصورات جميعاً سواء بالنسبة للفهم أو العقل (أو حتى في المنطق) تفترض سلفاً إمكان تطبيقها على التجربة. والفرق بين هاتين الملكتين «هو أن العقل، يرفض مقولات الفهم الصارمة الثابتة، ويجعل تصوراته «سيّالة» متدفقة. تتغير في سياق أوسع. ولا يستطيع الفهم أن يتعامل إلا مع المعرفة اليومية، ومع ما هو «مألوف». أما العقل فهويتطلع باستمرار لصورة أكبر، ورؤية أوسع وأكثر شمولاً، فالعقل تأملي إنعكاسي، وليس مجرد تطبيق للتصورات طبقاً لمخطط قَبْلي. بل إنه يفحص هذه التصورات أيضاً. ويراها في سياق أوسع، وكثيراً ما يغيّرها أثناء المسار. والواقع أن هذا الفحص للتصورات، وتنظيمها، وتنسيقها هو ما يميّز «الوعي العلمي» عن الوعي غير العلمي.

ويعرض هيجل في الفقرة رقم ١٤ لصراع معاصر له بين فريقين دون أن يذكر مَنْ المقصود «بالفريق» في كل حالة؟ ويترك للباحثين التساؤل عمن كان في ذهن هيجل وهو يكتب عن هذين الفريقين: «فأحد الفريقين يلوذ بالصمت بسبب ما يحدثه الفريق الآخر من صخب وضوضاء..»

وربما أيضاً بسبب «الضجر والملل، واللامبالاة». أما الفريق الآخر فهو «يتباهى بثراء مادته ومعقوليتها».

وربما كان المقصود، بالفريق الأول، الرومانسيين، والحدسيين، من أتباع كانط. وربما كان المقصود بالفريق الثاني «شلنج وتلاميذه».

خامساً: الجوهر.. والذات :

يقول هيجل: «في رأيي - وهو رأي لا يمكن تبريره إلابعرض المذهب ذاته، إنَّ كل شيء يعتمد على إدراك «الحق»، لا فقط بوصفه جوهراً بل أيضاً بوصفه ذاتاً..» (الظاهريات فقرة رقم ١٧).

وربما كانت هذه هي أشهر عبارة في التصدير وهي تجعلنا نقترب من الموقف الميتافيزيقي الشهير لهيجل.. ولقد كان في ذهنه التاريخ كله للواقعية الفزيقية (أي العالم بوصفه جوهراً فزيقيا) وكذلك المثالية (التي تقول بالعالم بوصفه أفكارا). وكثيراً ما يوصف هيجل بأنه صاحب المثالية المطلقة أي التي ترى أن العالم هو الاثنان معا. وكلمة «الجوهر» هنا تستخدم إستخداماً سيئاً، ذلك لأن ديكارت لم يقابل بين الجوهر والذات. لكنه أصرَّ على أن الذات المفكرة هي أيضاً جوهر (جوهر عقلي أو روحي). ولقد ذهب إسبنوزا إلى أنه لا يمكن أن يكوْن هناك سوى جوهر واحد. لكنه ذهب أيضاً إلى أن «الفكر» هو إحدى صفات هذا الجوهر.

ولهذا فـان هيجل عندما يشـير بوضوح إلى اسبنوزا، فـانه بالقطع، يقع في سوء فهم :ـ

«.. فـإذا كان تصـور الله بوصفـه الجوهر الـواحد الفـريد قد إسـتنكره العـصر الذي ظهـر فيه، فـان سبب ذلك يـعود من ناحـية إلى الاحـساس الغـريزي، بأن الوعي الذاتي ينطمس في هذا التـعريف لكنه لا يُحـفظ ولا يُصان» (الظاهريات فقرة رقم ١٧).

واصرار هيجل على أننا ينبغي أن ندرك الحقيقة لا على أنها جوهر، بل على أنها أيضاً ذات بنفس القدر، يحمل معنى راديكالياً، فما يقوله هنا هو أن الحقيقة لا تظهر على أنها العـالم «في ذاته» أو ما يسميه كانط بالنومين Noumenon ، وانما هي أيضاً الطريقة التي يظهر فيها العالم بالنسبة لنا أو ما يسـميه كـانط بالظاهرة Phenomenon ومنذ بداية فلسـفة هيـجل نراه يذهب إلى أن القول بأن الحقيقة تجاوز تجربتنا هو خُلف محال Absurd .

أما الأطروحة التي تقول أنَّ الحقيقة هي الجوهر والذات معاً فهي تحمل مغزى أبعـد، بوصفها نظرية دينيـة. ويمكن أن نقول إنها أطروحة مسـتمدة من الأفلاطـونية المحدثة التـي تقرر أن «الله هـو كل شـيء». غيـر أن تلك النظرة هي على وجه التحديد التي جعلت الجمـهور يدين اسبنوزا (وفشته أيضاً) عـلانية بالالحاد. وربما كـان ذلك هو ما جعـل هيجل يحصن نفـسه فيقول أنَّ الله هو الروح الواعي لذاته، وليس مجرد الكون المادي!.

غـير أن هيـجل، بعـد الاشارة إلى إسـبنوزا، يشـير إلـى «وجهـة النظر المضادة التي تتشبث بالفكر كفكر، وبالكلية بما هي كذلك». كما يشير إلى «الفكر الذي يوحد نفسه مع وجود الجوهر، ويدرك المباشرة والحدس على أنهـا فكر».. (الـظاهريات فـقـرة رقم ١٧).. أمـا مَـنْ هم أصـحـاب هذه الوجهة المضـادة من النظر فقد إختلف الباحـثون بصددهم: فسيـر جيمس بيلـي Sir James Baillie يذكر أسـماء كانط وفشـته وشلنج(١). أمـا كاوفـمان W. Kuafmann وجورج لاسـون G.Lasson، وهيبـوليت J. Hyppolite فيذكرون كانط وفشته(٢). في حين يقترح روبرت سولمون R. Solomon «السلسلة كلهـا من المذهـب التجـريبي حتى كـانط وفشـته، ثم ياكـوبي، والمذهب الحـدسي ويمثله شلنج (وقـد عـرض هـيـجل لهـذين الفريقين في تصدير «ظاهريات الروح» في الفقرتين ١٤ ـ ١٥)(٣).

وفـضلاً عـن ذلك فان هيـجل يشـيـر إلى«الجـوهر الحي» الذي هو في حقيقتـه «ذات» (فقرة ١٨) ثم يضيف «أو إنْ شئنا التعبيـر، بصيغة أخرى: هو الوجود الذي لا يتـحقق بالفعل إلا من حيث هو حـركة تضع ذاتها..» (فقرة ١٨). وها هـنا نجد، مرة أخرى، أطروحة الـثقافة المتطورة، والتـأكيد

---

(١) Hegel's Phenomenology" P. 80.

(٢) قارن ترجمة كاوفمان السالفة ص ٢٨ وهيبوليت جـ ٢ ص ١٧ .

(٣) R. Solomon: Op. Cit. P. 256.

على الحركة والتحقق الذاتي (تضع نفسـها)، وربما شعر القاريء أن هيجل يخدعه بمثل هذه التعبيرات كما في قوله: «إنْ شئنا التعبير، بعبارة أخرى»، أو يشـعـر، عـلى الأقل، أنهـا طريقـة مـخـتلفـة تماماً في الـنظر إلى هذه الأطروحة. لكن علينا أن نلتفت، بصفة خـاصة، إلى فكرة «التحقق بالفعل Actuality» التي تعني التطور المكتـمل بدلاً من الواقعي Real. ويقـدم لنا هيـجل، هنا، فكرة أخـرى سوف تسـتـمر مـعنا طوال الكتـاب وهي فكرة «الآخرية» أو ما يسـميه أحياناً «السلبيـة البسيطة»(١). فـالجـوهر الحي أو الروح «هو آخر ذاته مع نفـسه» إنه المزدوج الذي يضع ضـده، ثم يعود من جديد إلى سلب هذا التنوع المحـايد ونقيضه..» (فقـرة ١٨). «هذا التشابه التام الـذي يستعـيد نفـسه، أو هذا الانعكاس على الذات في الآخـرية هو «الحق». ومن المحتـمل أن يتعرف القـاريء هنا على فشتـه في «ملامح» .. هذه المراحل الثلاث : ـ

(١) الذات تضع نفسها ـ من خلال الحدس العقلي المباشر مثل كوجيتو ديكارت.

(٢) اللاذت ـ أو تصور كانط لعـالم التجربة ـ لا بوصفه عالم الطـبيعة بل كمرحلة أخلاقية ـ كضد ـ والاعتراف الأخير بأن : ـ

---

(١) السلبية البسـيطة تعني هنا الآخرية، أو أنه «يتميّز عن»، ويشيـر هيجل إلى تعريف كانط للذات ـ أي الأنا التـرنسندنتالـي، الذي هو مخـتلف عن موضـوعات كـثيـرة.

(٣) وضع اللاذات هو في الواقع جزء من وضع الذات.

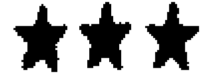
غير أن هذه النظرة لا يمكن تقريرها عن طريق الحدس، وإنْ كان هيجل قد قَبِلَها، متابعاً شلنج، بوصفها مجموعة من الفروض والاقتراحات، فيما عدا أن فشته فيما يرى كل من هيجل وشلنج ـ لم ينجح في المرحلة الثالثة، فظلت الذات واللاذات في تعارض دائم. غير أن هذه الصورة الأساسية: «الذات التي تشعِّب نفسها، وتضع ضدها ثم تتعرف على هذا الضد الذي هو من صنعها ـ هذه الصورة تشكل مساراً أساسياً» في«ظاهريات الروح»، وهي تشبه، على نحو مجرد، التجربة المألوفة، فالإنسان يخلق لنفسه مهمة أو عملاً (كأن يضع، مثلاً، لغزاً أو متاهة) ربما ليسلي نفسه، ثم يتضح له بعد ذلك أن هذه المهمة أو العمل أصبحت عائقاً أمامه، ولا يتحقق إلا بعد تفكير وروية أنها مشكلة خلقها هو نفسه(١).

ويمكن أن نقول، بعبارة سارتر: «أنّ الروح (أو الإنسان) يصنع نفسه»، أو كما يقول هيجل: «يمكن الحديث عن حياة الله، والعلم الإلهي بوصفهما، مرح الحب مع نفسه. ومع ذلك فان هذه الفكرة تهبط لتكون مجرد وعظ وارشاد، بل تهبط إلى حد التفاهة إنْ هي إفتقرت إلى الجدية. والألم، والمعاناة، والصبر، والدور الذي يقوم به السلب». (ظاهريات الروح فقرة رقم ١٩). ويقدّم لنا هيجل أيضاً تصوره للدائرة «.. فالحق هو

(١) R. Solomon: Op. Cit. P. 257.

عملية صيرورته لذاته، أو الدائرة التي تفترض مقدماً أن نهايتها هي هدفها وغايتها، والتي لا تتحقق تحققاً فعلياً ـ ما دامت نهايتها هي أيضاً بدايتها ـ إلا من خلال إنجاز نهايتها» (ظاهريات الروح فقرة رقم ١٨). وربما كانت هذه الصورة المجازية مرعبة، لأن الدوائر لا بداية لها ولا نهاية. وإنْ كان من الواضح أن المرء لا يجد في نهاية جدل فشته ما كان لدى المرء في البداية فيما عدا المعنى الغامض الموجود في البداية والنهاية معاً حين يشيران إلى الذات، وهو أيضاً تحذير من لعب هيجل بالألفاظ وبكلمات مثل «الشبيه» و«هو نفسه».

وربما كان هذا السياق هو أنسب مكان لنسوق كلمة عن تفرقة هيجل الشهيرة بين ما هو «في ذاته» وما هو «لذاته» (قارن فقرة ١٩ من الظاهريات). وقد أصبحت هذه التفرقة هامة بفضل إستخدام جان بول سارتر لها في فلسفته. واستخدام هيجل لهذين المصطلحين إستخداماً متعرجاً بلا إتجاه معيّن لا يستقيم على حالة واحدة، ولابد أن نقول أنّ القسمة الثنائية المعتادة لن تكون بين هذه المصطلحين، بل بالأحرى بين «ما هو لذاته» (أي شكل من أشكال الوعي) وما هو «بالنسبة لنا» (الذين نستطيع أن نرى ما وراءه).



نكتفي بهذا القدر من الدراسة للجزء الأول من ظاهريات الروح الذي يشمل «التصدير والمقدمة» ـ على أن نعود مرة أخرى إلى الحديث عن تفصيلات الجزء الثاني الذي نرجو أن يشمل «الوعي، والوعي الذاتي، والعقل».

ولابد لي في النهاية أن أتجه بالشكر العميق إلى «هيئة قصور الثقافة» المصرية التي أتاحت لهذا الجزء الأول أن يرى النور فأقامت بذلك بيتاً صغيراً بجوار قصورها الشامخة.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سُبل الرشاد

إمام عبد الفتاح إمام

***

نص:

«ظاهريات الروح لهيجل»

«التصدير»

التصدير: «في المعرفة العلمية»

(١) في المعرفة العلمية. (٢) عنصر الحقيقة هو الفكرة الشاملة، وشكلها الصحيح هو النسق العلمي. (٣) الوضع الراهن للثقافة الروحية (أو الروح). (٤) مبدأ العلم، ليس هو إكتمال العلم: إعتراضات على المذهب الشكلي. (٧) المطلق ذات: معنى هذه العبارة. (١٠) عنصر المعرفة. (١٤) ارتفاع الوعي وارتقائه إلى ذلك العنصر في «ظاهريات الروح». (١٥) تحول الفكر بارتسام الصور، والأفكار المألوفة إلى أفكار. (١٨) وتحول هذه الأفكار إلى أفكار شاملة. (٢٠) إلى أي حد تكون ظاهريات الروح سلبية؟ أو كيف يمكن لها أن تحوي أفكاراً زائفة. (٢٢) الحقيقة التاريخية، والحقيقة الرياضية. (٢٣) طبيعة الحقيقة الفلسفية ومنهجاً: إعتراضات على تخطيط المذهب الشكلي. (٢٧) حاجتنا إلى دراسة الفلسفة. (٣٥) الموقف السلبي للتفكير الاستنتاجي المنطقي، وموقفه الايجابي، وموضعه. (٣٦) التفلسف بنور الطبيعة: سلامة الحس المشترك أو الموقف الطبيعي. (٤١) إلهام العبقري. (٤٣) خاتمة: علاقة المؤلف بالجمهور.

«تصدير»(١)

«في المعرفة العلمية»(٢)

(لابد للفلسفة أن تكون علمية)(*)

١ ـ جرتْ العادة أن يشرح المؤلف في تصدير كتابه الهدف والأسباب التي حفزته لتأليفه، وصلته بالبحوث الأخرى السابقة والمعاصرة التي كُتِبتْ في الموضوع ذاته. على أن هذا الشرح حين يكون الكتاب كتاباً فلسفياً، لا يبدو نافلة زائدة فحسب، وإنما هو يعارض طبيعة البحث

(١) صدَّر كاوفمان ترجمته لتصدير الظاهريات ص ١ بهذه العبارات التي تدل على أهميته وعمقه وصعوبته في آن معاً :

ـ «يسبق ظاهريات الروح تصدير رائع، هو تحفة أدبية بقدر ما هو تحفة فلسفية» فيندلي: «هيجل: إعادة نظر» ص ٨٣ .

ـ «تصدير ظاهريات الروح هو واحد من أهم الانجازات الفلسفية في كل العصور» هربرت ماركوز «العقل والثورة» ص ٩٧ .

ـ «ليس من المبالغة أن أقول: أنَّ مَنْ يفهم تصدير ظاهريات الروح سوف يفهم فلسفة هيجل كلها»: «رودلف هايم: «هيجل وعصره» ص ٢١٥ .

ـ «أنه أهم نصوص هيجل كلها، ومَنْ يفهم تصدير ظاهريات الروح، فانه يكون قد فَهِمَ هيجل». هرمان جلوكنر «هيجل» المجلد الثاني ص ٤١٩ .

(٢) يرى كاوفمان ص ٧ أن هذا التصدير احتوى في فهرس الطبعة الأولى عام ١٨٠٧ تسعة عشر عنواناً فرعياً، وإن لم ترد في المتن ذاته اشارة إلى أية تقسيمات، رغم أن هذه العناوين الفرعية تفيد في النفاذ إلى ما يقصده هيجل وهي تستحق إعادة نشرها.

(*) قسَّم كاوفمان التصدير اثنى عشر قسماً مقتفياً في ذلك أثر الناشر الألماني لاسون.

الفلسفي ولا يناسبه(١). إذ ماذا يمكن أن يقول المؤلف، من القول المناسب، في تصديره لكتاب فلسفي؟ لن يقول شيئاً سوى أن يسوق عرضاً تاريخياً عن المغزى العام، ووجهة النظر، والمضمون والنتائج العامة، ثم مجموعة من الأقوال والقضايا العشوائية عن الحقيقة ـ إلا أن ذلك كله لن يكون مقبولاً كطريقة لعرض الحقيقة الفلسفية. ومن ناحية أخرى، فما دامت الفلسفة ـ بحكم ماهيتها ـ تتحرك في عنصر الكلية، الذي يشمل في جوفه عنصر الجزئية، فقد تبدو أقدر من أي علم آخر على التعبير عن هدفها ونتائجها النهائية، بل حتى عن موضوع الدراسة ذاته في طبيعته الكاملة. في حين تبدو طريقة الصياغة أمراً ثانوياً تماماً. ومن ناحية أخرى فأن النظرة الشائعة عن علم التشريح، مثلاً، (أي المعرفة التي تدور حول أجزاء الجسم منظوراً إليها كأجزاء تعوزها الحياة) ـ تجعلنا على يقين من أننا لم نتمكن بعد من الموضوع ذاته، أي مضمون هذا العلم، إذ لابد لنا، فضلاً عن ذلك، أن نبذل جهداً لنعرف الجزئيات. ولرأينا أيضاً أنه في حالة مثل هذا الحشد من المعلومات التي لا يجوز لها أن تحمل اسم العلم، فان الحديث فيه عن الهدف، وغير ذلك من العموميات، لا يختلف، عادة، عن الحديث

---

(١) طبيعة البحث أو موضوع الدراسة Subject - Matter تعني ما يمكن أن يكون موضوعاً أو مطروحاً للبحث أو موضعاً للاهتمام قارن «معجم مصطلحات هيجل» الذي قمنا بترجمته.. ونشره «المجلس الأعلى للثقافة» بالقاهرة (المترجم).

عن الطريقة التاريخية غير الشاملة(١)، التي تدور حول المضمون نفسه (أعني الأعصاب، والعضلات... الخ). أما في حالة الفلسفة فسوف يؤدي ذلك إلى ظهور تنافر غريب إذا ما استخدمتْ منهجاً تُبرهن هي نفسها على عجزه عن إدراك الحقيقة(٢).

٢ ـ وفضلاً عن ذلك فانَّ محاولة تحديد العلاقة التي يُفترض أن يرتبط بها العمل الفلسفي بالجهود الأخرى التي بُذلت لبحث الموضوع ذاته، هذه المحاولة، ذاتها، تُقحم إهتماماً غريباً يطمس ما هو هام، حقاً، في معرفة الحقيقة. فالرأي الشائع كلما نظر إلى التضاد بين ما هو حقيقي وما هو زائف على أنه تضاد جامد ثابت، ويتوقع أن يكون المذهب الفلسفي إما مقبولاً أو متناقضاً، وم ثَّم لا يجد أمامه سوى قبوله أو رفضه، فهو لا يُدرك المذاهب الفلسفية على أنه فَضٌ متدرج للحقيقة، ولا يرى في هذا

(١) عند كاوفمان التي تخلو من «الأفكار الشاملة» وهو يفضل ترجمة «الكلمة الألمانية Begriff بالتصور Concept لأن الكلمة الانجليزية Notion تحملاً ظلاً من الغموض والتردد والذاتية التي يحاربها هيجل. غير أن كلمة «التصور» العربية تحمل أيضاً جوانب ذاتية بارزة يقول الجرجاني في تعريفاته: «التصور هو حصول صورة الشيء في العقل» ـ المطبعة الحميدية ص ٤٠ . ولهذه فسوف نظل على ترجمتنا السابقة وهي «الفكرة الشاملة» لأن المصطلح عند هيجل يفيد «الفكر» و«الشمول» معا. (المترجم).

(٢) مشكلة البداية عند هيجل، مشكلة معرفية ومنهجية بالغة الأهمية. هيبوليت ص ٦ (المترجم).

الاختلاف سوى علامة على التناقض. ان كُـمَّ الزهرة يختفي إذا ما تفتحت الزهرة، ويُخيّلَ إليك أن بين الكُمِّ والزهرة شـيئاً من التضـاد أو أن الأخيرة تدحض الأولى. ثم تجيء الثمـرة بعدئذ لتعلن بوجـودها أن الزهرة ليست سوى صورة زائـفة من صور النبات. وهكذا تحل حـقيقة كل واحـدة منها محل الأخرى، وليست هذه الصور متميزاً بعضُها عن بعض فحسب، بل انَّ الواحدة منهـا تتنافر مع الأخـرى باعتبـارها مضادة لهـا. ومع ذلك فانَّ طبيعتهـا «السيَّالة» التي تسـري فيهـا كلها، تكوِّن منهـا لحظات من وحدة عضـوية تتآخى، فلا تعـارض إحداها الأخرى. بل أنَّ الأمـر بينها لا يقف عند حـد زوال التنافـر فـحـسب، ولكن كـلا منهـا إنما يكون لوجـوده من الضـرورة مـا للأخـرى تمامـاً. وهذه المسـاواة في الضـرورة تؤلف حـيـاة الكـل(١). غير أن مَنْ يرفض المذهب الفلسـفي (أي الفيلسوف الجديد) لا

(١) تلك نظرة هيجل إلى تـاريخ الفلسفة التي تأثَّر بهـا كثيرٌ من مـؤرخي الفلسفة من أمـثال «كونوفيـشر» و«برتراند رسل» وغيـرهما. وكانت النظرة القديمة ترى أن تاريخ الفـلسفة عبارة عن ميـدان قتال يموج بأشلاء القتلى والضحايا، فكل مـذهب قتل أخاه وقام بدفنه، حـتى لقد أصـبح شعـار كل مـذهب قول السـيد المسـيح: «إتبـعني، ودع الموتى يدفنون موتاهم..» (متى ٨ : ٢١) أي أن المذاهب القديمة أصبحت ميتة لا غناء فيها، وأن المذهب الجـديد هو الـذي سيـسـود! وحين تظهـر فلسفـة جديدة يـواجهـونها بكلمـات بطرس الرسول لزوجة حـنانيا: «.. هو ذا الرجل الذين دفنوا رجلك على الباب، وسيـحملونك خـارجـا!» (أعـمـال الرسل ٥ : ٩) أي خـفف من غلوائـك لأن الفلسـفـة التي سـوف تدحضك، وتـأخذ مكانك لن تتـأخر طويلاً! (قارن هيـجل تاريخ الفلسـفة المجلد الأول ص ١٧ من الترجمة الانجليزية ـ لندن ١٩٥٥). =

يدرك، عادة، ما يفعله بهذه الطريقة، كذلك مَنْ يدرك التناقض بين المذاهب الفلسفية (أعني مؤرخ الفلسفة) لا يعرف، بصفة عامة، كيف يتحرر من هذه النظرة الأُحادية الجانب، ولا يعرف أيضاً كيف يسبر أغوار

= ويرى «كاوفمان» أن هذه الفقرة من أمتع ما كَتَب هيجل، وهي حاسمة ذلك لأننا لا نجد لها مثلا عند ديكارت، أو هوبز، أو إسبنوزا، أو بركلي، أو هيوم، أو حتى كانط ـ في تفسيرها لاختلاف المذاهب الفلسفية ونقد بعضها لبعض. فنحن، في رأي هيجل، ينبغي علينا ألا ننظر إلى هذه المذاهب متراصة في ترتيب مكاني الواحدة بجوار الأخرى، فلا يمكن فهمها إذا أهملنا علاقتها الزمنية، وأنها «تطور تدريجي للكشف عن الحقيقة». فدراسة المذهب الفلسفي أشبه بدراسة «الزهرة» أما دراسة النبات ككل أو الكائن الحي فهي أشبه بدراسة تطور الفلسفة حتى وقتنا الراهن. فالمذاهب المختلفة تمثل مراحل مختلفة من النضج.

وهكذا يعلن هيجل في بداية أول كتبه «ظاهريات الروح» ١٨٠٧ النظرة التي أدت به بعد ذلك بحوالي خمسة عشر عاما ـ عندما أصبح أستاذاً في جامعة برلين ـ إلى تأسيس تاريخ الفلسفة بوصفه موضوعاً ذي أهمية محورية لدراسي الفلسفة، وهو أمر لم يكن موجوداً من قبل.

وهيجل يعني بكلمتي «ضروري» و«ضرورة» في العبارة الأخيرة أن المذاهب الفلسفية ينبغي ألا تُفهم على أنها نسيج من الأهواء نسجه مفكرون متقلبوا المزاج، وإنما هي مراحل ذات دلالة في تطور الفكر. وعندما يختلف الفيلسوف مع السابق عليه، فان ذلك لا يعني أن نرفض الجميع بحجة أنهم لا يستطيعون الاتفاق على شيء!. بل أنَّ علينا، بالأحرى، أن نسأل كيف صحَّح هؤلاء المفكرون الجوانب المتميّزة عند سابقيهم!. وكيف ساهم كل منهم في التنقية التدريجية للمعرفة. ومع ذلك فان هيجل لا يعني أن هناك ضرورة أصيلة، بل كثيراً ما يستخدم كلمة «ضروري» إستخداماً غير مألوف لتعني نفي«التعسف التام» انظر كتابه ص ١١ (المترجم).

هذه اللحظات الضرورية المتبادلة التي تتخذ شكل الصراع والمظهر المتنافر.

٣ ـ غير أن الحاجة إلى مثل هذه الشروح والايضاحات (الخارجية) سرعان ما يُساء فهمها، فيظن أنها المهمة الأساسية. لكن أين يمكن للمرء أن يجد تعبيراً عن المغزى الداخلي للعمل الفلسفي أفضل مما يجده في أهدافه ونتائجه..؟. وكيف يمكن لهذه الأهداف والنتائج أن تُعرف بدقة على نحو أفضل من التمييز بينها وبين ما أنتجه العصر في نفس الميدان؟. لكن عندما يُنظر إلى هذا النشاط على أنه أكثر من مجرد بدايات للمَعرفة، وعندما يُظَّن خطأ أنه المعرفة الفعلية ذاتها، فانه يتعيّن علينا عندئذ أن ننظر إليه على أنه مجرد حيلة للهرب من دراسة الموضوع الحقيقي. وهي طريقة لخلق إنطباع بالجهد الشاق والالتزام الجاد بالمشكلة، في حين أنه في الواقع يعفي نفسه منهما معا. لأن الموضوع الحقيقي لا يستوعب بأن نضعه أمامنا كهدف أو غاية بل بأن نحققه، كما أن النتيجة ليست هي الكل الفعلي المكتمل، بل بالأحرى النتيجة مع المسار الذي أنتجها. فالهدف بذاته هو الكلي الذي لا حياة فيه، مثلما أن الميل الموجه هو مجرد دافع لا يزال يفتقر للتحقق الفعلي، أما النتيجة العارية فهي الجثة التي خلفها الميل وراءه[1].

---

(١) يرى كاوفمان أن الفلاسفة الانجليز الذين جاءوا بعد أن كتب هيجل ذلك بمائة وخمسين عاما، سوف يوافقون على رأيه. ذلك لأن الطالب الذي يتذكر النتائج التي انتهى إليها أستاذه ويكررها دون أن يتذكر بالتفصيل الطريقة التي وصل بها إلى هذه النتائج سيكون قد حصل «شيئاً ميتاً» فحسب، وفاتته «روح الفلسفة» فليس المهم في الفلسفة المزاعم أو الأهداف البراقة بل التفصيلات ـ ص ١١ (المترجم).

وقل مثل ذلك فيما يتعلق بالاختلاف النوعي للشيء فهو بالأحرى يمثل حده، أو هو ما يقف الشيء عنده، أو هو ما لا يكونه الشيء. وهذا الاهتمام بالغاية والنتيجة وبتباين المفكرين المختلفين وإصدار الأحكام عليهم هي مهمة أسهل مما قد يبدو، لأن مثل هذا النشاط بدلاً من أن ينشغل بالموضوع الحقيقي (موضوع البحث) تراه يتجه باستمرار إلى ما وراءه، وبدلاً من أن يبقى معه ويغوص فيه، فان مثل هذا الضرب من المعرفة يتعرف باستمرار على شيء جديد، ويظل في الواقع مشغولاً بنفسه بدلا من الانشغال بالموضوع الحقيقي والاستسلام له. من أسهل الأمور أن تحكم بأن للشيء جوهراً وقيمة ثابتة. أما فهمه فهماً شاملاً فهو أمر أشد صعوبة(١). أما أضعف الأمور جميعاً فهو الجمع بين الأمرين (أي الحكم على الشيء وفهمه فهماً شاملاً) في صياغة محددة دقيقة(٢).

---

(١) النقد الخارجي الذي يدين ببساطة دون أن يسبقه جهد كاف هو عملية سهلة ولا قيمة لها. أما فهم الموقف وما يتضمنه من حجج فهو عملية أشد صعوبة. وإنْ كان على الفيلسوف أن يجمع بين فهم الموقف وتقييمه تقييماً نقدياً، لأننا ما لم نتدبر كل خطوة بطريقة نقدية، فلن نفهم السبب الذي دفع المؤلف إلى السير على هذا النحو، ولا المشكلات التي أدت به إلى تطوير آرائه، وما الذي جعل المفكرين المتأخرين يختلفون معه. كاوفمان ص ١١ (المترجم).

(٢) المطلوب هو الاخلاص، فالفيلسوف كالعالم، عليه أن يتفانى في دراسة الموضوع المطروح أمامه، بدلاً من أن يسعى وراء المتعة، أو كما سيقول هيجل بعد ذلك، لابد من جدية «الفكر الشامل» كاوفمان ص ١١ (المترجم).

٤ ـ التربية(١) وظهورها المرهق من مباشرة الحياة الواقعية(٢)، لابد أن تبدأ باستمرار باكتساب مبادىء عامة ووجهات نظر، وهكذا يرتفع المرء من الشيء (أو الموضوع الحقيقي) إلى تصوره العام، كما يتعلم أن يدعم هذا التصور العام أو يدحضه بالمبررات العقلية. وبعد ذلك يُدرك ما في الحياة من ثراء ووفرة عينية، عن طريق تصنيف خواصها. ثم أن يصدر عليها في النهاية أحكاماً جادة، كما يُقدِّم عنها معلومات دقيقة. غير أن التربية (أو الثقافة) لابد منذ بدايتها أن تفسح مجالاً لجدية الحياة في ثرائها العيني مما يؤدي بنا إلى أن نخبر موضوع البحث. وإذا ما نَفَذَتْ الجهود النظرية الجادة إلى موضوع البحث، فان مثل هذا الضرب من المعرفة والحكم سوف يلزم مكانه الصحيح في الأحاديث الشائعة المألوفة.

(عنصر الحقيقة هو الفكرة الشاملة، وصورتها الحقة هي النسق العلمي)

٥ ـ ليس هناك شكل صحيح يمكن أن توجد عليه الحقيقة سوى النسق العلمي، وما أحاول أنا نفسي أن أقوم به هو المساعدة في جعل الفلسفة

(١) عند ميللر الثقافة Culture (المترجم).

(٢) الحياة الواقعية أو الجوهرية هي الحالة الأولى المباشرة أو الوحدة الأولى التي تسبق التفكير الانعكاسي هيبوليت جـ ١ ص ٨ (المترجم).

تقترب أكثر من صورة العلم Science (١). وأن تطرح جانباً اسم «محبة

---

(١) سوف يستخدم هيجل طوال الكتاب مصطلحات «العلم» و«النسق العلمي»، و«المنهج العلمي» ـ وهي لا علاقة لها بكلمة العلم بمعناها الشائع الآن. فقد ظلت كلمة العلم اللاتينية Scientia تستخدم مرادفة لكلمة «المعرفة» حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وكانت تعني «مجموعة من المعارف المنظمة المتماسكة» والعلم أيضاً «هو النشاط الذي تحصل به المعرفة». وكانت تُطبق بهذا المعنى حتى على العلوم الطبيعية، ثم أصبحت الكلمة تطلق على الدراسة النسقية للفن، والدين، والتاريخ، والأخلاق. ثم أطلقت على الفلسفة بوصفها معرفة نسقية.

وكانت كلمة «النسق System عند كانط ترتبط بالمعرفة أو «العلم» فالكيمياء عنده دراسة نسقية وإنْ كانت «عملية»، في حين أن العلم أو المعرفة «نظرية». أما النسق فهو وحدة معارف كثيرة تجمعها فكرة، والفكرة هي التصور العقلي. كما أن النسق تحكمة غاية كامنة في التصور، فهو كل مترابط الأجزاء وليس مجرد تجميع خارجي لها، ولا يمكن إضافة ـ أو حذف جزء من الأجزاء دون الاخلال بالنسق كله ـ لكنه يمكن أن ينمو عضوياً كما ينمو الكائن الحي.

ويأخذ هيجل بفكرة النسق بهذا المعنى، ويربط بينه وبين «العلم» أي المعرفة. وابتداء من فترة يينا سوف يذهب إلى أنه يتعين على الفلسفة أن تكون «علمية» و«نسقية» في آن معاً رغم هجومه الشديد على الصورية Formalismus.

وعندما يقول أنه يريد أن يرقى بالفلسفة إلى مستوى العلم فهو لا يعني «العلم الطبيعي» كما نفهمه الآن، وإنما يقصد «النسق الفلسفي الحق» الذي يشكل كلا عضوياً. لأن الحقيقة تفض نفسها وتجمع أشلاءها معاً في وحدة واحدة» كما يقول في الموسوعة، فلابد للفلسفة أن تكون مرآة لبيتها. وليس «النسق» من وضع الفيلسوف وإنما هو يجمع فحسب ما قطّعه المفكرون السابقون، ويكشف عن علاقاته الداخلية.

والعلم بهذا المعنى يشكل عند هيجل دائرة، وكل علم من العلوم الجزئية الداخلة فيه يشكل دائرة أيضاً فهو شمول كلي Totality. وهكذا يكون العلم هو «دائرة الدوائر» أقسامه الرئيسية: المنطق، وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح. =

المعرفة» لتصبح هي «المعرفة الحقة»(١). أما الضرورة الباطنية التي تحتم على المعرفة أن تكون علماً فهي تكمن أساسًا في طبيعةالمعرفة ذاتها. والعرض النسقي لذلك تزودنا به الفلسفة نفسها. غير أن الضرورة الخارجية، بمقدار ما نتصورها بطريقة عامة، بغض النظر عن الأمور العارضة التي تحيط بشخص المؤلف ودوافعه الفردية - إذا فُهِمَت على هذا النحو تكون هي نفسها الضرورة الباطنية، وبعبارة أخرى فأن الاختلاف يكمن في الشكل الذي يظهر فيه عبر الزمان تتابع لحظات وجودها. فلو أمكن أن نبيّن أنه قد آن الأوان لأن ترقى الفلسفة إلى مستوى العلم، لكان ذلك هو المبرر الوحيد الحقيقي لأي جهد يبذل لتحقيق هذا الهدف(٢).

= وهناك أفكار كامنة تحت السطح تحرك هيجل في فكرته هذه عن النسق العلمي، فيما يرى انوود - منها أن العالم يشكل كلاً واحداً مفرداً، ونسقاً معقولاً، ومهمتنا هي أن نعثر عليه ونفكر فيه. ومنها أن أشلاء المعرفة لابد أن توضع في كل مترابط معقول ما دامت تشارك في خلفية عقلية مشتركة.

انظر في ذلك كله M. Inwood: A Hegel Dictionary P. 285. Blackwell, Oxford, 1991.

(١) منذ أن وصل هيجل إلى يينا عام ١٨٠١، وهو يفكر في «المذهب» الذي يعني النسق أو الشمول العضوي. ونقد فلسفة ما يعتمد باستمرار على «محبة المعرفة» دون أن يكون هو نفسه «معرفة حقيقية». راجع الدراسة التي كتبها هيجل في يينا بعنوان «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج». هيبوليت جـ١ ص ٨ (المترجم).

(٢) سبق أن تحدث فشته عما بذله من جهد للارتفاع بالفلسفة إلى منزلة العلم وذلك في الصفحة الثانية من كتابه «تقرير واضح وضوح النهار إلى الجمهور العريض عن =

لأن ذلك سوف يبرهن على ضرورة الهدف. وسوف يعمل في الوقت ذاته على تحقيقه تحقيقاً كاملاً.

٦ ـ الشكل الصحيح للحقيقة، اذن، هو أن تكون علمية، أو بعبارة أخرى أن الحقيقة لا تجد عنصر وجودها إلا في الفكرة الشاملة Begriff، وإني لأعلم أن هذا الرأي سوف يبدو مناقضاً لوجهة نظر شائعة في عصرنا الحاضر شيوعاً لا يقل إنتشاراً عن إدعائها، كما أنه يتناقض مع ما تتضمنه من نتائج. ومن ثَّم فيتعين علينا أن نسوق بعض التوضيح، رغم أنه لن يكون هنا سوى توكيد محض شأنه شأن وجهة النظر التي يناقضها. فلو كانت الحقيقة يمكن أن توجد فيما يسمى أحياناً بالحدس المباشر أو بالأحرى بوصفها حدساً ـ ويسمى أحياناً أخرى بالمعرفة المباشرة للمطلق، أو الدين أو الوجود ـ لا بوصفها مركزاً للحب الإلهي، بل بوصفها ما يشكل وجود هذا الحب الإلهي نفسه «لكان المطلوب لعرض الفلسفة في هذه الحالة، وفقاً لهذه الوجهة من النظر، لا صورة الفكرة الشاملة بل ما يضادها. ويترتب على ذلك ألا نفهم المطلق فهما شاملاً بل أن نحسه ونحدسه (ونتلقفه)، لا الفكرة الشاملة للمطلق، فالشعور، أو الحدس

= الطبيعة الحقة للفلسفة الجديدة: محاولة لارغام القاريء على الفهم» برلين ١٨٠١، كاوفمان ص ١٣ (المترجم).

بالمطلق هو الذي ينبغي أن تكتب له السيادة، وأن يكون وسيلة للتعبير عنه(1).

- (الوضع الراهن للروح)

- الضرورة الباطنية لأن تصبح الفلسفة علمية.

٧ - لو أننا فهمنا مثل هذا المطلب وسياقه الواسع وأمعنا فيه النظر في المرحلة التي بلغتها الروح الواعية بذاتها في الوقت الراهن، لكان من الواضح أن الروح قد تجاوزت الآن الحياة الجوهرية التي عاشتها من قبل في عنصر الفكر. أي أنها تجاوزت مباشرة الايمان، وتجاوزت رضا اليقين والسكينة وما كان لدى الوعي من رضا باليقين وسكينته. وتوافقها مع الوجود الماهوي، والحضور الكلي لهذا الوجود في الداخل والخارج على

(١) من الواضح أن هيجل يشير هنا إلى ما يسميه هيبوليت جـ١ ص ٩ بالمذاهب اللاعقلية التي انتشرت في الفلسفة الألمانية بعد كانط، فالحدس هو وسيلة الرومانسية إلى المعرفة لا سيما عند الأخوين شليجل، وعند شليرماخر ... الخ كما أن الاشارة إلى المعرفة المباشرة تعني بوضوح فلسفة ياكوبي Jacobi (١٧٤٣ - ١٨١٩) الذي كان هيجل قد انتقده في مقال بعنوان «الايمان والمعرفة». أما الدين والشعور فهي إشارة إلى «شليرماخر» وإنْ كان هيجل قد تحدث عنه في هذا المقال أيضاً - هيبوليت ص ٩ ويضيف كاوفمان إلى ذلك قوله أن القراء في منتصف القرن العشرين قد يربطون بين وسائل المعرفة المباشرة التي ينقدها هيجل وبين آراء بول تليش (١٨٨٦ - ١٩٦٥) Paul Tillich دون أن يكونوا على علم بأن تليش كتب رسالته في الدكتوراه عن شلنج وأنه مدين بالكثير إلى الرومانسية الألمانية ص ١٥ (المترجم).

حد سواء. ولم تتجاوز الروح تلك الحالة فحسب إلى الطرف الأقصى الآخر أعني إلى انعكاسها على نفسها دون ما جوهر، بل تجاوزت أيضاً ذلك الانعكاس. فهي لم تفقد حياتها الجوهرية فحسب بل هي تعي أيضاً هذا الضياع، كما تعي تناهي مضمونها الخاص(١). وحين تنزع الروح عن نفسها هذه القشور الفارغة(٢) وتعترف أنها في محنة وشقاء، تلعن نفسها لأنها فعلت ذلك، فانها لا تطلب الآن من الفلسفة أن تساعدها على معرفة ما هي عليه، بل أن تعينها على استرجاع تلك الجوهرية المفقودة، وذلك الوجود الصلب الذي لا شرخ فيه. وليس على الفلسفة أن تلبي هذا المطلب بأن تفض مخاليق الجوهر. وترفعه إلى مستوى الوعي الذاتي، أو أن تستبعد الوعي من حالة العماء لترده إلى النظام القائم على الفكر، ولاعن طريق بساطة الفكرة الشاملة Begriff، بل يطلب منها، بالأحرى،

(١) لقد هجرت الروح Geist حالتها المباشرة أي ايمان العصور الوسطى الساذج، وانتقلت إلى الفكر الانعكاسي La Reflexion الذي يتعارض مع الجوهر، لكنها أصبحت الآن واعية بما فقدته وهي تحاول عبثاً إسترداد هذه الجوهرية. ويشير هيجل في مقاله عن «الايمان والمعرفة» إلى الطابع السطحي عند «ياكوبي» لهذا العود الذي لا يستطيع أن يتحرر من الفكر الانعكاسي. هيبوليت جـ١ ص ١٠ (المترجم).

(٢) يرى كاوفمان أن القشور الفارغة إشارة إلى حكاية «الابن الضال» التي رواها انجيل لوقا عن ابن الغني الصغير الذي أخذ حصته في مال أبيه وسافر يبعثرها، ولما فقد كل شيء عاد مرة أخرى إلى أبيه يطلب الغفران. وهيجل يسخر من أولئك الذي يسيرون بعيداً في البحث فيعودون أدراجهم بدلاً من مواصلة السير إلى الأمام لادراك الحقيقة، ويخفون ضعف عزيمتهم بضباب العواطف والانفعالات. (المترجم).

أن تلبي هذا المطلب من خلال طمس تمييزات الفكرة الشاملة، وأن تستعيد الاحساس بالماهية، باختصار ليس عليها أن تأتينا بالبصيرة بل بلغو الوعظ. أنَّ «الجميل» و«القدسي» و«الأزلي» و«الدين» و«المحبة» هي الطُعم المطلوب لاثارة الرغبة في العضّ، وما ينبغي التمسك به ودعمه لتوسيع ثراء الجوهر ليس الفكرة الشاملة، بل النشوة والوجد Ecstasy، وليس الضرورة المتأنية التي تمضي نحو الموضوع ذاته، بل الحماس المشتعل(١).

٨ ـ وانسجاماً مع هذا المطلب فانَّ المرء يبذل قصارى جهده، وبكل ما يملك من حماس طاغ، حتى يتتزع الناس من إنغماسهم فيما هو محسوس، وما هو شائع مبتذل، وفي المسائل الخاصة، لكي يوجه أنظارهم إلى النجوم. كأن الناس قد نسوا الإلهي تماماً، وأصبحوا كالدود يقنعون بالقاذورات والماء. بعد أن كان لديهم سماء مرصعة بثراء هائل من الأفكار والخيالات. وفي ذلك الوقت كان معنى ذلك كله متعلقاً بشعاع من النور يربطه بالسماء. وبدلاً من أن يقنع الناس بالبقاء في هذا العالم الحاضر، كانوا يتجاوزونه إلى ما وراءه متتبعين ذلك الشعاع إلى عالم الآخر إنْ صحً التعبير. وكانت عين الروح لا ترتد إلى أشياء هذه الدنيا إلا مكرهة. واقتضى الأمر إلى وقت طويل حتى يتسرب قدر من الوضوح ـ الذي لم

(١) يقول كاوفمان أن ما يضفي جمالا على انتقادات هيجل هو أنها ـ رغم أنه يوجهها إلى بعض معاصريه، فهي يمكن أن تنطبق على كتاب آخرين في غير عصره ـ ص ١٧ (المترجم).

يكن يُنسب إلا إلى الأمور السماوية ـ وينفذ إلى مـا يكتنف الأشياء الحسية الدنيوية من تبلد وغمـوض، ومن ثَّم يلفت النظر إلى ما هو قائم هنا والآن بما هو كذلـك، أي قبل أن يحظى الانتـباه إلى ما يُطـلق عليه إسم التـجربة Experience(١). بقدر من الاهتـمام والقيـمة(٢). أما اليـوم فيبـدو أن ما نحتـاجه هو العكس تماماً: فـقد توغلت جذور الحس في الأمور الأرضـية حتى أن الأمـر ليتطلب جـهداً كـبيراً للارتفـاع عنها. وتبـدو الروح فقـيرة كالتائه في الصـحراء الذي يتوق إلى جُرعة ماء، كـذلك تتوق الروح حتى

(١) يسـتخـدم هيجل مـصطلح التجـربة Experience (Erfahrung) بأكـثـر مـن طريقـة، فهو هنا لا يربطها بأي شكل جزئي من أشكال الوعي. وانما التجربة هنا تعني الخبرة التي يمر بهـا الوعي وهو في طريقـه إلى «العلم» (أي المعـرفـة الفلسفـيـة الحقـة) فـهي رحلة الاستكـشاف التي يقـوم بها الوعي. وفـضلاً عن ذلك فـتجربة الوعـي أو خبرته لـيست تجريبيـة، فالتجربة لا تقـال في مواجهة الفكر ومـعارضته رغم أن هيجـل يميّز بين تجارب الوعي وبين المنطق ـ وإنما هي تشـير إلى ما يعانـيه الوعي، وما يجده في مـقابل ما نعـرفه نحن المشـاهدين عنه. والتـجربة بهـذا المعنى تخـتلف عن معـناها الحسي، من حـيث أن الوعي يكتـشف قـصور شكل مـن أشكاله، فيـتـقدم نحـو الشكل التـالي، لا بأن يلتـقي بموضوع آخر في تجربته بل بأن يخبر عدم التناسق الداخلي بين موضوعه وتصوره لهذا الموضـوع فـيحـيل هذا التـصـور ويشكله في مـوضـوع تال. مـيخـائيل انوود «مـعـجم مصطلحات هيجل» ص ٩٥ ـ ٩٦ (المترجم).

(٢) يذهب هيبوليت جـ١ ص ١١ إلى أن هيجل هنا يشير إلى الثقـافة المسيحية في العصور الوسطى ثم إنحلال هذه الثقافة وتفككها في عصري: النهضة والتنوير (المترجم).

تنتعش إلى مجـرد الشعور بما هو إلهي بصفة عامـة. وفي إستطاعة المرء أن يقدِّر مدى ضياع الروح من رضاها بأقل القليل.

٩ ـ غـير أن هذا الرضـا أو القناعة في الـقبـول، وهذا الشُح في العطاء أمـور لا تناسب العلم Science وكل مَنْ سعى إلى لـغو الوعظ، وكل مَنْ أراد أن يغلّف بالضبـاب كل ما يحتوي عليـه الوجود الأرضي والفكر من تعدد وتنوع، حتى ينعم بمتعة هلامية وبألوهية مبهمة، ففي وسعه أن يبحث عنهـما أينما شـاء، وسوف يجـد فرصـاً كـثيرة ليحلـم بشيء لنفسـه، أما الفلسفة فعليها أن تحذر الرغبة في أن تنقلب إلى لغو فارغ(١).

١٠ ـ وليس من حق هذه القناعة التي تتبرأ من العلم، بأن تدّعي أن هذه الضبابية النشوانة أرقى من العلم. ولما كان هذا الحديث النبوئي يفترض أنه وصل بحق إلى المـركـز والأعـمـاق(٢)، فـأنه ينظر باحتـقـار إلى المتعـيّن

(١) هجـوم هيـجل على الوعـظ واللغـو والأحـاديث الإنشـائيـة يذكـرنا في الحـال بكتـاب كيركجـور «أحاديث بنائية» واشارات كيركجور الخلافية لهيجل يعرفهـا القراء أكثر مما يعـرفون أن هيـجل إنتـقـد كيـركـجور قـبل أن يولد الأخـير بست سـنوات، ومؤلفـات كيركجور لا سيمـا «أحاديث بنائية»، و«حاشية ختامية غير علميـة» لا ينبغي فهمهما في ضوء كـابه «علـم المنطق» لهـيجل فحـسب، بل أيضاً فـي ضوء كتـابه «ظاهريات الروح» الذي تجاهله شراح كيركجور ـ من تعليقات كاوفمان ص ١٩ (المترجم).

(٢) يقف هيجل هنا إلى جانب أفـلاطون ضد أولئك الذين يحتقرون المتـعيّن والمحدود بدلاً من أن يتحققوا أن هـذا هـو عنصـر العـقـل. وهـو يعـي، مثـل أفـلاطون. قوة الشـعر=

والمحـدود(١)، كما يشيح بوجـهه عامداً عن الفكرة الشـاملة والضـرورة بوصفـها نتاجـاً للانعكاس(٢) الذي لا يجـد نفسـه إلا مع المتناهي. ولكن كما أن هناك إمـتداداً خاوياً، فأنَّ هناك كذلك عمـقاً خاوياً(٣). وكـمـا أن هناك إمتداداً للجوهر ينتشر في كثـرة متناهية، دون ما قوة تجمع هذه الكثرة معاً، فكذلك هناك شـدة بغير مضمـون، تسلك كما لو كانت قـوة خالصة بلا إنتـشار، وهي بذلك لا يمـكن أن نميّزها عن السطـحيـة. فلا تكون قـوة الروح عظيمـة إلا بمقدار التعبـير عنها كـما يعتمـد أو يتوقف عمقـها على جرأتها على الانتشار خارج ذاتها، وضـياع ذاتها في هذا الانتشار. وفضلاً

= والانفعالات الطاغية. لكنه يرى أن المتعيّن والمحدد بدقة أرقى من اللامتعين الذي لا شكل له. من تعليقات كاوفمان في نفس الصفحة (المترجم).

(١) يعـتقـد هيبـوليت جـ١ ص ١١ أن كل جهـود هيجـل تتجـه نحو إعـادة تكامل «الفكر الانعكاسي» داخل المطلق وأنه لهذا السبب يتصور المطلق ينعكس على نفسه أو في ذاته، وهو من ثَم «ذات» (المترجم).

(٢) كلمـة الانعكاس Reflection بالانجليزية وهي بالفرنسـية والألمانية Reflexion تحـمل معنى مـزدوجاً: الانعكاس والتفكير، ولهـذا فاننا كثيـراً ما نجمعهـا معاً في تعبـير «الفكر الانعكاسي» (المترجم).

(٣) «العمق الخـاوي» تعبير جـميل لا ينطبق على أحد قـدر انطباقه على الرومـانسين الذين كـانوا في ذهن هيـجل. والحدس الذي لـم يتجـاوزه في الفكرة الشـاملة هو هذا الخـواء العميق. هيبوليت ص ١١ (المترجم).

عن ذلك فانَّ هذه المعـرفة الجوهرية الخاليـة من الفكر الشامل(١)، عندمـا تدعي إغراق الذات الجزئيـة في الماهية، وتدعي التفلسف بطريقة صحـيحة ومقدسة، فانها تخفي عن نفسها الحقيقة: وهي أنها بدلاً من أن تُخْلص في عبادتها لله، فانها تزدري التحديد والمعيار، وبذلك تطلق لنفسها العنان بحثاً عمـا بداخلها من مـضمون عـارض، وسعيـاً وراء أهوائها الخـاصة في آن واحد. إنْ تلك العقـول التي أسلمتْ نفسها بغـير ضابط لاختـمار الجوهر (الإلهي) يتخيلون أنهم عندما يضـعون نقاباً على الوعي الذاتي، ويتنازلون عن الفهم يصبحون بذلك أحباب الله الذين يعطيهم الحكمة وهم نيام. غير أن مـا تلقـوه في الواقع.. ومـا أنسـلوه في نومـهم ليس سـوى أضـغـاث أحلام(٢).

---

(١) كانت هذه العبارة منبعاً لإحدى أفكار سارتر الرئيـسية حيث يقول: «بالنسبة للفيلسوف الوجودي، ليس هناك حب بمعزل عن أفعال الحب وممارسته، .. وليست هناك عبقرية إلا إذا عبَّرت عن نفسها في أعمال فنية. وأن عبقرية مارسل بروست M. Proust مثـلا هي مجموعة مؤلفاته، مجموع إنتاجه.. وعبقرية راسين Racine أيضاً ليست سوى سلسلة مسـرحيـاته، ولا شيء غيـر ذلك! في الحيـاة يرسم الإنسان صـورته، ولا شيء غيـر هذه الصورة.. فأنتَ لستَ إلا ما تحياه..» كاوفمان ص ١٩ (المترجم).

(٢) قارن فلسفة الحق ص ٧٨ . وكـلمة الكتاب المقدس «يهب أصفياء وهـم نيام، قد طبقت على العلم. وهكذا عُدّ كل نائم نفسه من الأصفياء المختارين. لكن الأفكار التي اكتسبها أثناء النوم هي نفـسـها بالـطبع بضاعـة النوم فـحسب. «والاشارة في» كلـمة «الكتـاب المقدس» إلى مزامير داود ١٢٧ : ٢ (المترجم).

(الضرورة الخارجية لأن تصبح الفلسفة علمية)

١١ ـ وليس من الصعب أن نرى أن عصرنا هو عصر ميلاد عهد جديد، وهو حقبة الانتقال إلى هذا العهد الجديد. فقد إنفصلت الروح عن العالم الذي كانت تسكنه وتتخيله حتى الآن، وهي عاقدةٌ العزمَ على أن تتركه يغوص في الماضي، لأنها مشغولة بتشكيل ذاتها من جديد. والواقع أن الروح لم تركن إلى الراحة أبداً، وانما تنخرط باستمرار في حركة مطردة إلى الأمام. لكن كما أن النَفَس الأول الذي يستنشقه الطفل بعد غذاء هادىء وطويل يضع حداً للنمو الكمي التدريجي، فهناك طفرة كيفية عندما يولد الطفل ويرى النور(١)، فكذلك الروح التي تُشكلُ نفسها تنضج ببطء وبهدوء لتتخذ شكلها الجديد(٢)، وتفتت بنية عالمها القديم قطعة قطعة، ولا شيء ينبيء عن حالة التقويض هذه إلا أعراض متفرقات هنا وهناك: أما أعمال الطيش والضجر فهي تزيح ما تبقى من النظام القديم، وهي نذير غامض باقتراب شيء مجهول، تلك هي بشائر التغير

---

(١) يرى هيبوليت جـ١ ص ١٢ أننا هنا أمام جدل النمو الكمي الذي يتحول إلى نمو كيفي، ولقد أخذت الماركسية هذه الفكرة عن هيجل وجعلتها واحدا من القوانين الأساسية للجدل الماركسي ملخصه أن التغيرات الكمية إذا وصلت إلى حد معين فانها تتحول إلى تغيرات كيفية ـ قارن كتابنا، المنهج الجدلي عند هيجل الفصل الأول من الباب الرابع عن «الجدل الماركسي» مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) الروح هي التي تشكل نفسها أو «تربيّ ذاتها» فالتشكل ضرب من التربية، و«ظاهريات الروح» هي قصة تشكل الروح أو تربيتها لنفسها (المترجم).

القادم. غير أن هذا التفتيت التدريجي الذي ظل زمناً دون أن يغيّر صورة الكل، لم يلبث أن قطعه، فجأة، بزوغ النهار الذي أضاء، بومضة واحدة، ملامح عالم جديد(١).

١٢ ـ ومع ذلك فإنَّ هذا العالم الجديد لم يحقق الوجود بالفعل الكامل(٢)، أكثر مما تكون عليه حالة الوليد الجديد. ومن الأهمية بمكان أن نضع ذلك في ذهننا. فهو يظهر على المسرح لأول مرة في مباشرته أو

---

(١) يعتقد كاوفمان ص ٢١ أن هذه الفقرة تتضمن تلميحاً للثورة الفرنسية فهناك عبارات كثيرة تشير إلى ذلك مثل «انَّ عصرنا هو عصر ميلاد لعهد جديدة وإنتقال إليه». والجيشان أو «أعمال الطيش والضجر التي تزيح ما تبقى من النظام القديم» و«التفتيت التدريجي الذي ينخر زمناً إلى أن تحول إلى إنهيار مفاجيء». ويشير هيبوليت (نقلاً عن نول) أنَّ هيجل في مؤلفات الشباب درس، بحس تاريخي ومستلهما بغير شك الأحداث المعاصرة ـ تحول روح العالم وانتقالها من العالم القديم إلى المسيحية، ويلاحظ في هذا النص أيضاً ذلك التفكك الذي يسبق الثورة. جـ١ ص ١٣ (المترجم).

(٢) الوجود بالفعل في الألمانية Wirklichkeit وهو مصطلح عسير التعريب عند هيجل لا سيما وأنه سيقول بعد قليل «ما هو عقلي موجود بالفعل... الخ» وهي عبارة سوف يصرّ عليها بعد ذلك في «الموسوعة» رغم هجمات النقاد التي ردَّ عليها بقوله إنه لا يقصد أن الأشياء العابرة كالشر والرقة والخطأ... الخ أمور عقلية صحيح أنها موجودة لكنها ليست موجودة بالفعل لأن الوجود بالفعل لا يعني مجرد الوجود بل يعني إتحاد الوجود والماهية، فهو الوجود الذي يحقق ماهيته ويعبر عن فكرته الشاملة: فالدولة الفاسدة، والرجل الأعرج، والمجرم... الخ أمور موجودة لكنها لا تعبّر عن ماهية الدولة الحقة أو الإنسان الحق، ولهذا فهي ليست موجودة بالفعل (المترجم).

فكرته الشاملة(١). فكما أن البناء لا يكون قد إنتهى بمجرد وضع الأساس، فكذلك الفكرة الشاملة التي نصل إليها عن الكل ليست هي الكل نفسه. وكذلك عندما نرغب في رؤية شجرة البلوط بجذعها الضخم، وفروعها المتشرة، وأوراقها الكثيفة، فهل نقنع بأن نرى بذرة البلوط بدلاً منها؟. وقل مثل ذلك في العلم ـ الذي هو تاج عالم الروح(٢) ـ فانه لا يكون مكتملاً في بداياته. فمستهل الروح الجديدة ناتج عن جيشان بعيد المدى في صور الثقافة وأشكالها المتنوعة(٣). وهو المكافأة التي تنالها بعد أن قطعتْ طريقاً وعراً ومتشعباً، وبذلتْ جهوداً مضنية ومؤلمة. انه الكل الذي عاد إلى نفسه بعد أن عبّر مضمونه الزمان والمكان(٤). أو هي الفكرة الشاملة البسيطة عن هذا الكل. غير أن كمال هذا الكل البسيط كمالاً فعلياً إنما يقوم في تلك الأشكال المختلفة والصور المنوعة التي أصبحتْ لحظات

---

(١) المباشرة عند هيجل تعني ما يوجد بغير وسيط. فالطفل وثمرة البلوط نتائج لتطورات سابقة، لكن لا يُنظر إليهما على أنهما نتائج بل على أنهما في البداية معطيات. وعندما تبلغ الفكرة الشاملة مرحلة القول «بأن الناس أحرار، ومتساوون، وأخوة» فاننا لا نزال بحاجة إلى تطور طويل قبل أن يتحقق الاخاء والمساواة تحققا فعليا كاملاً ـ كاوفمان ص ٢٣ (المترجم).

(٢) في اللغة الألمانية كثيراً ما تسمى قمة الشجرة تاجها، كاوفمان ص ٢٣ (المترجم).

(٣) هذا الجيشان هو ثورة بعيدة المدى في صور الثقافة وأشكالها المتنوعة (المترجم).

(٤) هذه «الروح الجديدة» هي نتاج «أوديسة» طويلة للروح، أشبه بأوديسة هوميروس ـ أو إذا شئنا استخدام تعبير بسيط هو نتاج رحلة طويلة قطعتها الروح عبر الزمان والمكان. أو من خلال التعاقب الزماني والامتداد المكاني ـ كاوفمان ص ٢٣ (المترجم).

لـــه(١)، والتي ستـأخذ الآن في النمـو وتكتسب شكلاً جـديداً، لكن في عنصرها الجديد هذه المرة أعني في المعنى الجديد الذي إكتسبته(٢).

١٣ ـ وعلى حين أن العـالم الجـديـد عندمـا يظهـر لأول مـرة لا يكون سوى الكل، وقد حجبته غلالة بساطته، أو في الأساس العام لهذا الكل، ولا يزال ثراء الوجود السابق مـاثلاً للوعي في الذاكرة(٣). ويفقـد الوعي في الشكل الجديـد الذي إنبثق مداه السـابق وتنوع مضـمونه وهو يفتـقد، بصفة خاصة، تناسق الصورة التي تتحدد فيها التمييزات بدقة، ويتم ترتيبها بنسب ثابتـة. وبدون مثل هذا التنسـيق يفقـد العلم مـعقوليـته الكلـية(٤)،

---

(١) ربما كـان مصطلح «اللحظات» الذي كـثيـراً ما يستخـدمه هيـجل في كتـاباته يعني هنا «المراحل» أكثر مما يعني اللحظات فعلاً أو حتى العناصر (المترجم).

٢٥) «عنصـرها» الجديد» يعني الفلسـفة. فـما قـد تطور لابد أن يُفـهم ويتطور كله الآن من جديد من خلال الفكر. كاوفمان ص ٢٣ (المترجم).

(٣) يعاني أنصار «المعرفة المباشـرة» مِنْ فقد الذاكرة، فما يدعون معرفتـه على نحو مباشر قد توسطته، في الواقع، عمليـة تاريخية طويلة، فما يبدو اليوم واضـحاً بذاته لم يكن كذلك في الماضي، وما يبـدو بسيطاً هو «في الواقع، التطور كله»، وقد غطتـه البساطة كاوفـمان ص ٢٣ (المترجم).

(٤) «المعـقوليـة» ـ هنا تعني إمكان الفـهم الواضح. والفكرة الأساسـية هنا ـ حـتى الآن ـ لا سيـمـا في هذه الفـقـرة، أنه قد آن الأوان لأن يـطالب الناس بحـقهم المشـروع في فـهم الفلسفة. ولكي تكون الفلسفة ملكية مشـتركة لكل الناس فلابد أن تصبح علمية. وحتى تكون الفلسفة بسيطة يمكن للجمهور فهـمها أي «ديمقراطية»، فلابد أن تكون متاحة لكل إنسان عاقل لا يهرب من بذل الجهد، بغض النظرعما إذا كان ينتمي إلى جماعة معينة،=

ويتخذ مظهر السر المقصور على الخاصة أي القلّة من الأفراد. وهي حيازة خاصة ما دام العالم لم يوجد بعد إلا محصوراً في فكرته الشاملة أو في جوانيته. وهي يملكها أفراد قلائل (أو مقصور على الخاصة) لأن مظهره الغامض يجعل وجوده مجرد وجود فردي. فما هو محدد تحديداً كاملاً هو وحده الذي يدخل في دائرة العلن، وهو الذي يمكن فهمه، ويجوز أن يتعلمه ويملكه الجميع(١). فصورة العلم المعقولة هي طريق العلم المفتوح المتاح لكل فرد على حد سواء. وعندما يقترب الوعي من العلم فان مطلبه

= سواء أكانت هذه الجماعة حلقة رومانسية أو طائفة دينية. فقد ولى زمن الامتيازات الخاصة.

غير أن كاوفمان يرى أن من سخرية الأقدار أن يصر هيجل على هذه المعقولية الكلية أو إمكان الفهم الواضح للفلسفة بحيث تتاح لجمهور الناس في تصديره لكتاب «ظاهريات الروح» الذي هو بجميع المقاييس صعب على نحو أسطوري حتى أن المحترفين يعانون في فهمه معاناة هائلة. على أننا ينبغي أن نلاحظ، إنصافاً للحقيقة، أن موقف هيجل لا يلزمه أن يجعل فلسفته شعبية. فالعلم، بما في ذلك الرياضيات العليا، والفزياء المتقدمة، يمكن للجمهور فهمه، وهو «ديمقراطي» بالمعنى الذي يسوقه هيجل هنا. فهيجل يؤكد باستمرار أن الفلسفة تحتاج إلى جهد جهيد، وإلى العمل الشاق المضني، وهذا جانب مما كان يقصده بالارتفاع بالفلسفة إلى مستوى العلم (المترجم).

(١) بالنسبة للقول بأن الوجود سر مغلق لا ينكشف إلا لفئة قليلة من الناس، أو مقصور على الخاصة، وهي الفكرة التي يعارضها هيجل، قارن قول شلنج «الفلسفة بالضرورة، بحكم طبيعتها مقصورة على فئة معينة من الناس». وقوله «ومن ثَم فلا يمكن التعبير عن المطلق على نحو أزلي إلا بوصفه مطلقاً»، وقوله «الله هو الليل الأزلي للأشياء وهو نهارها الأزلي على حد سواء»... الخ كاوفمان ص ٢٧ (المترجم).

المشروع هو أن يبلغ المعرفة العقلية عن طريق الفهم الشائع، لأن الفهم هو الفكر، أو هو «الأنا» الخالص بما هو كذلك. والمعقول هو المألوف بالفعل (أو ما سبق للمعرفة تحصيله) وهو العنصر المشترك بين العلم والوعي غير العلمي سواء بسواء، وهو بالتالي ما يتيح لهذا الأخير أن يدنو من مجال العلم على نحو مباشر(١).

١٤ ـ العلم في مراحله الأولى، عندما لا يكون قد بلغ بعد إكتمال تفصيلاته، ولا كمال صورته عُرضة للنقد. لكن إذا ما إستهدف هذا النقد جوهر العلم ذاته، فسوف يصبح إنتقاداً ظالماً مثله مثل مَنْ يرفض حاجته إلى أن يتطور تطوراً أبعد. ويبدو أن هذا الاستقطاب (أي تقابل الأقطاب المتضادة) هو «عقدة جورديوس... Grodian Knot(٢)، التي تجاهد الثقافة

---

(١) يرى هيبوليت جـ ١ ص ١٣ أن هيجل يبدأ هنا، بصفة خاصة في نقد فكرة المطلق عند شلنج، ويرى أن هذا المطلق هو العلم أيضاً. إنه البداية فحسب كما أن بذرة شجرة البلوط ليست بعد ثمرتها ـ وكان هيجل قد تبنى في أول بحث ظهر له في يينا هو «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» تبنى ـ ظاهريا ـ فلسفة المطلق عند شلنج. ويعبّر شلنج عن تصوره للمطلق بقوله أنه «الهوية وعدم الاختلاف». (المترجم).

(٢) في الأساطير اليونانية والرومانية «عقدة» أحكم ربطها فلاح إسمه جورديوس Gordius ـ وهو والد ميداس Midas ـ الذي أصبح ملكاً على فريجيا Phrygia وكانت العقدة بالغة الأحكام والتعقيد حتى أن أحداً لم يستطيع فكها أو حلّها، ولا حتى العثور على طرفي الحبل فيها. وسرت نبوءة تقول: أنَّ مَنْ يستطيع حل هذه العقدة سوف يكون سيداً لآسيا كلها، فجاء الاسكندر الأكبر وقطعها بسيفه وتحققت النبوءة ـ وأصبح تعبير =

العلميـة في عصرنا الراهنة لحلِّها، والتي لا تزال تسـعى دون أن تفهم ذلك فهمـاً سليماً. فهناك فـريق يؤكد ثراء مادته ومعقـوليتها، وفـريق آخر ينبذ، على أقل تقـدير، هذا الموقف، ويتبـاهـى بمعـقـوليـة المبـاشـر وبألوهيـة مـضمـونه(١). غيـر أن الفريق الأول حتى وإنْ أُكره على الصـمت، سواء بقوة الحـقيقـة وحدها، أو لما يحدثه الفـريق الآخر من صخب وضـوضاء، وحتى لو شعر أنه مغلوب على أمره فيما يتعلق بالأساسيات، فانه لن يقنع أبداً بما قيل عن مطالبه، لأن مطالبه لها ما يبررها، وإنْ كانت لم تتحق بعد. فصمتُ هذا الفريق يرجع، في جانب منه، إلى إنتصار الخصم، كما يرجع، في جانب آخر، إلى الضجر واللامبالاة اللذين يستحوذان، عادة، على المرء نتيجة ترقبه المستمرة لتوقعات ووعود لم تتحقق قط(٢).

= «عقدة جورديوس» يُستخدم للدلالة على المعضلة أو المشكلة العويصة التي يصعب حلها. (المترجم).

(١) فريق يمثله فشته ويصر على ضرورة المضمون المتعيّن، ويحافظ على ثراء المتعينات، غير أن المطلق عنده يظل حاجة ويعبر عن حاجة لا ترتوي ولا تشبع قط. أما الفـريق الثاني فيمثله شلنج الذي يتصور المطلق بطريقة لا عقلية، ويضحي بالمتعينات وأضدادها الكيفية بحيث تُمحي فيه الفروق. ويقترح هيجل أن يقوم بتوحيد الاتجاهين لبناء تصور للمطلق بطريقة علمية. هيبوليت جـ ١ ص ١٤ (المترجم).

(٢) كثيراً ما يتساءل القاريء عن هذه التلميحات التي تتكرر كثيراً في «ظاهريات الروح»، وهو يسأل باستمرار عمن كانوا في ذهن هيجل، بصفة خاصة، عندما تحدث عن هذين «الفريقين». ويعتقد «كاوفمان» أن هيجل يقصد بالفريق الأول أنصار عصر التنوير، وبالفريق الثاني أنصار الرومانسية. لقد كانت الرومانسية منتشرة وقت صدور=

١٥ ـ أما فيما يتعلق بالمضمون(١)، فاننا نجد أصحاب الفريق الثاني يلجأون إلى طرق سلهة ليفسحوا المجال لأنفسهم، فجلبوا مادة ضخمة

= الظاهريات عام ١٨٠٧ غير أن هيجل وجد أن مطلب «المعقولية الكلية» أو إمان الفهم الواضح مطلب «مشروع».

ـ ويرجح «كاوفمان» أن يكون المقصود بالعبارة الأخيرة هو الشاعر الألماني فرديش شليجل F. Schlegel (١٧٧٢ ـ ١٨٢٩) أحد قادة الحركة الرومانسية المبكرة في ألمانيا، الذي أثار، بوعوده الجريئة، توقعات ضخمة، لكنه خيب آمال وتوقعات مستمعيه، على نحو مؤسف، عندما وصل ليحاضر في جامعة يينا (قارن رسالة هيجل بتاريخ ٢ أغسطس عام ١٨١٦). غير أن شليجل قد لا يكون سوى فرصة سنحت لهيجل لكي ينفذ ببصيرته في أعماق هذا النوع من الرومانسية.

ـ أما «الضجر واللامبالاة اللذان يستحوذان، عادة، على المرء نتيجة ترقبه المستمر لتوقعات ووعود لم تتحقق قط» ـ فاننا، في رأي كاوفمان، يمكن أن نتأكد منها بالعودة إلى «اليوميات» التي كتبها واحد من تلامذة شلنج في جامعة برلين بعد وفاة هيجل بعشر سنوات، وهذا التلميذ هو «سرن كيركجور (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) (المترجم).

(١) كثيراً ما تُفهم هذه العبارة على أنها نقد لشلنج الشاب ـ قارن المراسلات بين هيجل وشلنج في عام ١٨٠٧ ـ كاوفمان ص ٢٥، ويعتقد هيبوليت أنه نقد للمطلق عند شلنج أي للهوية وعدم الاختلاف، وأنه كتب من قبل في «منطق يينا» عام ١٨٠٢ يقول «التضاد كيفي، وطالما أنه لا يوجد شيء خارج المطلق، فان التضاد هو نفسه مطلق، وبسبب أنه مطلق فانه لهذا فقط يمكن أن يُرفع». وعلى الرغم من أن المطلق عند شلنج يتخذ مظهر المضمون الغني فأنه يبقى خارج الاختلافات الكيفية. ولقد كان هيجل على وعي بموقفه المعارض لشلنج. لهذا إرتفع بالفكرة الشاملة إلى مستوى أعلى من الحدس «هيبوليت جـ١ ص ١٥ (المترجم).

كانت مألوفة بالفعل ومرتبة ترتيباً جيداً (أي كل ما سبق للمعرفة تحصيله)، ثم يركزون إنتباههم على الأمثلة النادرة والغريبة، ويعطون الانطباع بأنهم يحيطون علماً بكل شيء آخر مما كانت تشمله المعرفة العلمية في مجالها، وكأنهم قد سيطروا كذلك على تلك المواد التي لا تزال مستعصية على الترتيب. وهكذا يبدو كما لو أن كل شيء قد خضع للفكرة المطلقة التي تبدو عندئذ وقد تَّم التعرف عليها في كل شيء وأنها نضجت وامتدت إلى كل ما يتسع له العلم. لكن عندما نتفحص هذا الاتساع عن قرب، لتبّين لنا أنه لم يتم التوصل إليه على أساس مبدأ واحد يتخذ تلقائياً أشكالاً بل بوصفه بالأحرى تكراراً لا شكل له لصبغة واحدة بعينها تطبق من الخارج على مواد مختلفة، ومتنوعة، فتكتب بذلك مظهراً من التنوع الممل. أما الفكرة التي هي، بالطبع، صحيحة في ذاتها تظل في الواقع باستمرار في حالتها الأولى. ولو أن تطورها لا يتضمن شيئاً أكثر من هذا التكرار لصيغة واحدة بعينها. وعندما تطبق الذات العارفة الشكل الواحد الثابت على كل ماتلتقي به من معطيات، وتغمس المادة في هذا العنصر الهادىء من الخارج، فلن يكون ذلك تحقيقاً لما تريد أعني ثراء الأشكال النابع من الذات، والذي يمايز نفسه بنفسه، بل لمجرد إستبصارات متعسفة للمضمون، فهي بالأحرى شكلية رتيبة من نمط واحد لا تصل إلا إلى تمايز لمادتها ما دمنا قد تزودنا بهذه المادة من قبل وأصبحت الآن مألوفة.

١٦ ـ ومع ذلك فـهـذه الشـكلية، تدعي أن هذه الرتابة وهـذه الكليـة المجـردة همـا: المطلق(١). مؤكدة أن عـدم الاقتناع بها يشيـر إلى عجز في استيعاب وجـهة النظر المطلقة والتـمسك بها. ولقـد مضى زمن كان فـيه مجرد إمكان أن يتخـيل المرء شيئاً(٢)، على نحو مـختلف، يكفي لدحض فكرة مـا، ومـجـرد هذا الامكان، هذا الفـكر العـام ينطوي على القـيـمـة الايجابية بأسرها للمعرفة الفعلية المتحققة بالفعل. أما اليوم فنجد أن القيمة كلها تُعـزى إلى الفكرة الكلية التي تخلو من الصـورة الواقعية الفـعلية في الوقت الذي تقـدم لنا فـيه إبطالاً وإلغـاء للكيـانات المتمـيّـزة المتعـيّنة (أو بالأحـرى تقذف بهـا جمـيعـاً في هاوية الفراغ بلا تطوير اضـافي وبلا أي مبرر) على أنه يفي بالغرض بوصفه النمط النظري للدراسة. فدراسة شيء ما من منظور المطلق يـعني فحسب، أن نعلن أننا وإنْ كنا نتـحدث عن هذا الشيء الآن على أنه محدد متناه فأنه فـي المطلق في صيغة (أ = أ) ليس ثمة

---

(١) يترجمهـا كوفمان «ومع ذلك فهو يدّعي أن هذه الرتابة هي المطـلق..» ويرى أن الضمير هنا يعود إلى «شـخص عاقل غـائب» هو شلنج وأنصاره أكثر مما يعود إلى رتابة أشـياء معينة ص ٢٧ . ويعتقد هيبوليت أن فلسـفة شلنج ظلت شكلية رغم إدعاءاتها. فمذهب الهوية يوهم القاريء بأنه يستنبط الطبيعة والروح، لكن ذلك يظل وهماً، ذلك لأن صيغة واحدة فـحسب، وهي على وجـه التحديد الهـوية طُبِّقت من الخارج عـلى مواد مخـتلفة أصبحت «قوى». والواقع أن تجاهل شلنج لحقـيقة السلب جعله لا يستطيع إدراك المطلق إلا على أنه «هاوية» تتلاشى فيها جميع الاختلافات هيبوليت جـ١ ص ١٦ (المترجم).

(٢) التخيل هنا يعني «التمثل» (المترجم).

شيء من هذا القبيل لأن الكل فيه واحد. ان وضع هذه المعلومة الفريدة التي تقول: في المطلق كل شيء مثل كل شيء آخر أو تقديم المطلق، وكأنه الليل الذي تكون فيه كل الأبقار سوداء كما يقول المثل الشائع(١)، فأن هذه المعرفة ترد كل شيء، بسذاجة، إلى فراغ(٢). لقد رفضت الفلسفة مؤخراً هذه الشكلية واحتقرتها. ومع ذلك فانها تعاود الظهور من جديد في أحضانها(٣).. وهي لن تختفي من العلم مهما إعترفنا وشعرنا بعدم كفايتها وقصورها حتى نصل إلى أن معرفة التحقق الفعلي المطلق، قد أصبحت واضحة، بحكم طبيعتها، وضوحاً تاماً. ولما كان عرض فكرة عامة موجزة، قبل أي محاولة لتتبع تفصيلاتها، يجعل محاولة فهمها بعد ذلك أيسر، فقد يكون من المفيد أن نقدم، عند هذه النقطة، فكرة عامة عنها، وأن ننتهز الفرصة، في الوقت ذاته، للتخلص من عادات معينة في

---

(١) من الواضح أن هذا النقد موجه مباشرة إلى فكرة المطلق عند شلنج، وهي من عبارات هيجل الشهيرة التي أدت إلى القطيعة بين الفيلسوفين الصديقين (المترجم).

(٢) يسوق كاوفمان مجموعة من المقتطفات لشلنج من كتابه «برونو، أو حول المبدأ الطبيعي والإلهي للشيء «برلين ١٨٠٢ توضح هذه الفكرة الهيجلية منها: «في هذه الوحدة المطلقة، نظراً لأن كل شيء فيها كامل ومطلق فلا شيء يمكن تمييزه عن شيء آخر، لأن الأشياء لا تتمايز إلا عن طريق ما فيها من نقص».

«الظلمة الأولى هي أم الأشياء جميعاً، ليس ذلك سوى أساس الوجود..»

«كل مَنْ حاول تحديد طبيعة المطلق فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً..».

(٣) الاشارة هنا إلى فلسفة كانط (المترجم).

التفكير تعوق المعرفة الفلسفية(١).

(المطلق هو الذات)

ـ فكرة ظاهريات الروح

١٧ ـ في رأيي ـ وهو رأيٌ لا يمكن تبريره إلا بعرض المذهب ذاته، أن كل شيء يعتمد على إدراك «الحق» لا فقط بوصفه جوهراً بل أيضاً بوصفه ذاتاً(٢). وعلينا أن نلاحظ في الوقت ذاته أن الجوهرية تشمل الكلي، أو مباشرة المعرفة ذاتها كما أنها تتضمن كذلك ما كان وجوداً مباشراً أمام تلك المعرفة. فإذا كان تصور الله بوصفه الجوهر الواحد (الفريد) قد إستنكره العصر الذي ظهر فيه هذا التصور(٣)، فيرجع السبب في ذلك، من ناحية، إلى الاحساس الغريزي أن الوعي الذاتي ينطمس في هذا التعريف لكنه لا يُحفظ أو يُصان. كما يرجع، من ناحية أخرى. إلى أن وجهة النظر المضادة التي تتشبث بالفكر كفكر، وبالكلية بما هي كذلك.

---

(١) يرى هيجل أن شلنج ظل اسبنوزيا فهو لم يتصور المطلق تصوراً حقا، كما أنه لم يصل إلى حقيقة الذات، أي كتطور لذاته (هيبوليت جـ ١ ص ١٧) (المترجم).

(٢) لا بوصفه جوهراً كما هي الحال عند إسبنوزا، ولا بوصفه ذاتاً كما هي الحال عند فشته. ومن الطريف أن فشته كان يعلن، في الوقت الذي كان فيه إسبنوزا متهماً بالالحاد ـ أن هناك نوعين من الفلسفة «قطعية جماطيقة عند إسبنوزا، ومثالية عند فشته». (المترجم).

(٣) تصور الله بوصفه جوهراً فريداً إشارة واضحة إلى فلسفة إسبنوزا (المترجم).

والبساطة ذاتها هي الجوهرية الثابتة التي لا تمايز فيها(١). وإذا كان الفكر، من ناحية ثالثة، يوحد نفسه مع وجود الجوهر، ويدرك المباشرة أو الحدس على أنها فكر، فإنَّ علينا أن نعرف بعد ذلك ما إذا كان هذا الحدس العقلي(٢)، لن يعود مرة أخرى إلى تلك البساطة الخاملة التي تصور التحقق الفعلي ذاته بطريقة تخلو من التحقق الفعلي(٣).

١٨ ـ وفضلا عن ذلك فان الجوهر الحي هو الوجود الذي هو في الحقيقة ذات، أو إنْ شئنا التعبير بصيغة أخرى: هو الوجود الذي لا يتحقق بالفعل إلا من حيث هو حركة تضع نفسها، أو هو توسط آخر الذات مع نفسه(٤) فالجوهر من حيث هو ذات، فهو سلب بسيط خال(٥) ولهذا

---

(١) كانط (طبقاً لما يقوله لاسون Lasson) وبصفة خاصة فشته، هيبوليت جـ ١ ص ١٧ (المترجم).

(٢) الحدس العقلي عند شلنج ـ هيبوليت جـ ١ ص ١٧ (المترجم).

(٣) المقصود شلنج (المترجم).

(٤) ليس المطلق وجوداً معطى مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هو عملية جدلية تحقق نفسها تدريجيا، فيصير آخر غير ذاته، لكنه يظل ذاته في هذه الآخرية لأنه التوسط بين حالته المباشرة وتحولاته الذاتية لكنه يصير ما هو عليه. وسوف يلاحظ القاريء أن هيجل يحاول التوفيق بين إنسجام الشمول الكلي عند شلنج، وفكرة الانعكاس عند فشته ـ هيبوليت جـ ١ ص ١٧ (المترجم).

(٥) قارن عبارة إسبنوزا الشهيرة «كل تعين سلب.. Determinatio est Negatio كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٧٨ وما بعدها (المترجم).

السبب نفسه فهو تشعب البسيط إلى شعبتين: أنه المزدوج الذي يضع ضده، ثم يعود من جديد إلى سلب هذا التنوع المحايد ونقيضه (أي البساطة المباشرة) ـ هذا التماثل أو التشابه التام الذي يستعيد نفسه، أو هذا الانعكاس على الذات في الآخرية، هو «الحق» لا الوحدة المباشرة بما هي كذلك. فالحق هو عملية صيرورته الذاتية. أو الدائرة التي تفترض مقدماً أن نهايتها هي هدفها وغايتها، والتي لا تتحقق تحققاً فعلياً ـ ما دامت نهايتها هي أيضاً بدايتها إلا من خلال إنجاز نهايتها(١).

١٦ ـ وهكذا فانه يمكن الحديث عن حياة الله، والعلم الإلهي، بوصفهما مرح الحب مع نفسه(٢). ومع ذلك فان هذه الفكرة تهبط لتكون مجرد وعظ وارشاد. بل تهبط إلى حد التفاهة إنْ هي افتقرت إلى الجدية، والألم والمعاناة، والصبر، والدور الذي يقوم به السلب. والواقع أن هذه الحياة في

---

(١) يحدد هيجل في هذه الفقرة ما يعنيه «بالحق» على أنه «ذات»، والذات هي ما يتحقق تحققاً فعلياً وعندما تضع نفسها وتكون هي التوسط بين ذاتها وتطورها إلى شيء مختلف أو بين حالتها المباشرة وتحولاتها الذاتية، ويمكن أن نقول من ناحية أخرى انّ الذات هي المطلق الذي يفضّ نفسه تدريجياً في سير جدلي فيتحول إلى آخر غير ذاته، لكنه يظل مع ذلك محتفظاً بذاته ـ كما سبق أن ذكرنا من قبل (المترجم).

(٢) يشير هيبوليت هنا إلى الشاعر الألماني نوفاليس Novalis (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) الذي كان أحد طلائع الحركة الرومانسية في ألمانيا، كما كان صديقاً لأعلام الحركة الرومانسية في عصره الأخوين شليجل، ولودفج تيك L. Tieck ... الخ (المترجم).

ذاتها(١)، هي الوحدة والمساواة الساكنة، وحدة مع ذاتها، تكون الآخرية والاغتراب، والتغلب على هذا الاغتراب وتجاوزه ـ أموراً غير جادة. ولكن «في ذاتها» هذه ليست سوى الكلية المجردة يتم فيها تجاهل طبيعة الحياة الإلهية، وكونها لذاتها، تجاهلاً تاماً، ومن ثَمَّ تتجاهل الحركة الذاتية للشكل أو الصورة. وإذا كنا نقول أنَّ الشكل هو نفسه الماهية لترتب على ذلك في الحال أن يكون من الخطأ أن نفترض أن المعرفة يمكن أن تقنع بما هو لذاته أو الماهية بينما تستغنى عن الشكل أو الصورة. ونظن أن المبدأ المطلق أو الحدس المطلق يغنيان عن تحقيق تلك الماهية أو تطوير هذه الصورة(٢). ولما كانت الصورة أساسية للماهية، على نحو ما تكون الماهية أساسية لذاتها، فأنه يتعين علينا ألا نتصور الماهية الإلهية أو أن نعبر عنها، بوصفها ماهية

(١) لاحظ أن مصطلح «في ذاته» عند هيجل يعني، في الأعم الأغلب، «ما هو ضمني» أو «ما هو بالقوة» بمصطلحات أرسطو، وهو يقابل «ما هو لذاته» أي ما يظهر إلى العلن أو «ما هو بالفعل» بمصطلحات أرسطو. ولم يكن إستخدام هيجل لهذين المصطلحين متسقاً باستمرار. وقد تبنى «سارتر» في الوجود والعدم هذين المصطلحين مع بعض التعديلات (المترجم).

(٢) سبق لشلنج أن وحدَّ بين الشكل والماهية لكن في هوية لا تمايز فيها. وكان يعتقد أن التناقض بينهما يكمن في وجهة النظر المتناهية فحسب. غير أن هيجل يصر ـ من ناحية أخرى، على أن الفلسفة لا ينبغي لها أن تقصر اهتمامها على الماهية الخالية من التمايز التي يعتقد أنها ترادف «ما هو في ذاته» بل ينبغي عليها أيضاً أن تسعى لفهم الأشكال التي تكشف فيها الماهية عن نفسها والتي تتطور من خلالها ـ كاوفمان ص ٣٣ (المترجم).

فحسب ـ أي بوصفها جوهراً مباشراً، أو التأمل الذاتي الخالص لما هو إلهي ـ وإنما بوصفها صورة أيضاً. بل الصورة المتطورة بكل ثرائها. عندئذ ـ وعندئذ فقط ـ نتصورها ونعبر عنها بوصفها تحققا فعليا(١).

٢٠ ـ الحق هو الكل. غير أن الكل ليس شيئاً آخر سوى الماهية التي تحقق إكتمالها من خلال تطورها. أما المطلق فلابد أن نقول عنه إنه في جوهره نتيجة، أي أنه لا يصبح ما هو عليه حقا إلا في النهاية. وتعتمد طبيعته على هذه الصيرورة أعني أنه لكي يصبح ذاتاً ومتحققاً بالفعل، يحتاج إلي الصيرورة التلقائية لذاته(٢). وقد يبدو قولنا متناقضا عندما نقول إننا ينبغي أن نتصور المطلق، من حيث طبيعته، على أنه نتيجة. غير أن المسألة لا تحتاج إلا إلى قليل من التأمل لكي يظهر هذا التناقض الظاهري في ضوئه الصحيح، فالبداية، أو المبدأ، أو المطلق في أول إعلان مباشر عنه، ليست سوى الكلي(٣). فكما أنني حين أقول «كل الحيوانات»

---

(١) لقد بقيتْ فلسفة شلنج في نطاق «الماهية» لكنه حين إهتم بالشكل أو بالمتعينات فقد ترك الماهية دون أن تتحقق تحققاً فعلياً ـ هيبوليت جـ١ ص ١٨ (المترجم).

(٢) قد يبدو اصرار هيجل على أن المطلق ذات بقدر ما هو جوهر لا يقل هرطقة عن موقف إسبنوزا، وربما كان هذا صحيحاً إلا أنه يتضح هنا بجلاء أن تصور هيجل لا يقل هرطقة لكن بطريقة مختلفة ـ كاوفمان ص ٣٣ (المترجم).

(٣) ها هنا نستطيع أن نفهم المعنيين الرئيسيين اللذين أعطاهما هيجل لمصطلح الفكرة الشاملة Begriff في ظاهريات الروح، فأحياناً تكون الفكرة الشاملة هي البداية أو البذرة، وأحيانا أخرى تكون هي الذات وقد وضعتْ نفسها في تطورها الصحيح أعني أنها أصبحت الحرية La Liberté ـ هيبوليت جـ١ ص ١٩ (المترجم).

فان هذا التعبير لا يمكن أن يعني «علم الحيوان»، فكذلك يبدو واضحاً أن كلمات مثل: «الإلهي، و«المطلق»، و«الأزلي»... الخ لا تُعبّر عما هو متضَّمن فيها، فهذه الكلمات لا تعبّر في الواقع إلا عن الحدس كشيء مباشر. وكل ما زاد عن أن يكون لفظاً كهذه، حتى لو أنتقل إلى جملة محض أو قضية ـ ينطوي على «الصيرورة إلى الآخر». وبالتالي لابد من تمثله من جديد(١)، أو هو توسط. غير أن تلك الوساطة هي، على وجه الدقة، ما يرفضه الناس بفزع ورعب كما كانت المعرفة المطلقة يتم التخلي عنها كلما كثر الحديث عن التوسط أكثر من القول البسيط، فلا شيء مطلق وكل شيء يغيب غياباً تاماً في المطلق(٢).

٢١ ـ والواقع أن مصدر هذا الفزع هو الجهل بطبيعة التوسط، وبطبيعة المعرفة المطلقة ذاتها، لأن التوسط ليس شيئاً آخر سوى الهوية الذاتية التي تحرك نفسها، أو هو الانعكاس على الذات، أو هو لحظة «الأنا» التي تكون

(١) عند هيبوليت Doit erte assimilé جـ١ ص ١٩ (المترجم).

(٢) يمكن للمرء أن يربط بين المعرفة المباشرة وصيحة التعجب «الله!» لكن بمجرد ما نصف مضمون المعرفة في جملة أو عبارة، نكون قد تميزنا وابتعدنا عن المباشر، فشطر الجملة الأول هو «الموضوع»، والثاني هو «المحمول»، ومن ثَم فاننا نلغي هذا التمايز ونحتفظ به في وقت واحد عندما نتوسط بين الحدين. وننسب المحمول للموضوع. وهكذا لم تعد النتيجة هي البساطة المباشرة غير المتميزة كاوفمان ص ٣٣ ويذهب هيبوليت إلى أن التوسط أو النفي أو السلب لا يكون بذلك خارج المطلق ـ جـ١ ص ١٩ المترجم).

بالنسبة لنفسها سلبية خالصة، أو حين يرتد إلى تجريده الخالص فيكون صيرورة بسيطة، «الأنا» أو الصيرورة بصفة عامة. وهذا التوسط، بحكم طبيعته البسيطة، هو بالضبط المباشرة في عملية الصيرورة، أو هو المباشر ذاته(١). ومن ثَّم فاننا نسيء فهم طبيعة العقل لو حذفنا الانعكاس من «الحق»، بدلاً من أن نفهمه على أنه لحظة إيجابية في المطلق. لأن الانعكاس هو الذي يجعل من الحق نتيجة. غير أن الانعكاس كذلك هو الذي يتغلب على التناقض(٢) القائم بين عملية صيرورته وبين النتيجة(٣).

---

(١) يعود هيجل مرة أخرى إلى القول بأن نمط المعرفة يتطابق مع موضوعها، فالمعرفة الاخبارية لا تقع في خطيئة الغدر بموضوعها. فالمطلق نفسه عبارة عن وحدة متمايزة، وهو ليس ماهية صافية بل ذاتاً تحيا وتصبح على ما هي عليه ـ كاوفمان ص ٣٣ (المترجم).

(٢) التغلب على التناقض هنا يعني «الرفع» أي الإلغاء والإبقاء معاً. ويعتقد هيبوليت أن هيجل بدأ باستخدام هذا المصطلح بمعنى سلبي خالص، ثم شيئاً فشيئاً أدخل عليه المعنى الآخر الذي يعني الاحتفاظ والابقاء. وهو في «المنطق الكبير» يحدد بدقة هذا المعنى المزدوج للمصطلح: الإلغاء والابقاء. أما في «ظاهريات الروح» فنحن نجد الوعي المنغمس في التجربة لا يرى سوى المعنى السلبي، ولا يدرك سوى الإلغاء، غير أن هذا الالغاء لا يكون زيفاً، أو عكس الحقيقة، إلا بالنسبة لنا نحن فحسب. وبالتالي فالمطلوب من القاريء أن يُسلّم بأن هذا الالغاء هو في نفسي الوقت ابقاء أيضاً، على نحو ما يطلب هيجل منا التسليم بأن مصطلح «الابقاء» يتضمن السلب أيضاً، لأن هذا الابقاء بالنسبة له «خلاص» ـ هيبوليت جـ١ ص ٢٠ (المترجم).

(٣) يتغلب على التناقض أو يرفع التناقض بالمعنى الهيجلي لكلمة «الرفع» الذي يعني الالغاء والابقاء معا. وعندما نصل إلى مناقشة الادراك الحسي فيما بعد سوف نجد هيجل يقول أن الرفع يكشف عما ينطوي عليه من معنى مزدوج حقيقي: فهو يسلب ويحتفظ في نفس الوقت». (المترجم).

ولهـذا السبب تصـبح الصـيرورة أيضـاً بسيطة، وبـالتالي لا تخـتلف عن صـورة الحـق التي تظهر في النتيجـة على أنها شيء بسيط أو هي بالضبط هذه العودة إلى البـساطة. فعلى الرغم مـن أن الجنين هو إنسان في ذاته in itself (ضمنا، أو بالقوة)، فان ذلك لا يعـني أنه الموجود البشري لذاته for itself فذلك لم يحدث بعد، لأن الإنسان لذاتـه هو العقل المثقف المصقول الذي شكَّل نفسه مما كان عليـه بالقوة أو في ذاته. وها هنا يصبح لأول مرة متحققا بالفعل. غير أن هذه النتيجة هي في ذاتها مباشرة بسيطة(١)، لأنهـا الحرية الواعية بذاتهـا وقد أصبحت في سلام مع نفسـها، لا تبعد التناقض إلى الطرف المقابل وتتركه هناك هو وشأنه، بل تتصالح معه.

٢٢ ـ ما ذكرناه الآن تواً يمكن التعبير عنه كذلك بقولنا: أنَّ العقل نشاط غـرضي، أنَّ الاعلاء من شأن الطبيعة فوق تفكير أسيء تصوره، ثم رفض الغائية الخارجيـة بصفة خاصة(٢)، ذلك كله قـد وضع صورة الغـرض أو الغـاية بصفـة عامـة موضع الشك. وحـتى لو عـرفنا الطبيـعة، كـما فـعل أرسطو، بأنها نشاط غرضي، فـان الغرض هنا هو المباشر الساكن، أو غيـر

(١) رغم أن التوسط قد دخل النتيجة، فأنه يمكن إدراكها إدراكـاً مباشراً دفعة واحدة بوصفها معطي بسيط (المترجم).

(٢) يشـير هيجـل إلى نقد كـانط للغائيـة الخارجية التي تزعم مـثلاً أن الغـاية من الفلّين هو تزويدنا بسـدادة للزجـاجـات قـارن «مـعـجم مـصطلحـات هيـجل لميـخـائيل انوود مصطلح «الغَائية» (المترجم).

المتحرك الذي هو كذلك حركة ذاتية، وبما هو كذلك فهو الذات، وإذا نظرنا إلي قدرته على التحريك، على نحو مجرد، لكانت هي الوجود لذاته أو السلب الخالص. فالنتيجة هي نفسها البداية، ذلك لأن البداية هي الغرض أو الغاية. وبعبارة أخرى: انَّ المتحقق بالفعل هو نفسه فكرته الشاملة لأن المباشر من حيث هو غاية يحتوي على الذات أو التحقق الفعلي الخالص داخل ذاته. أما الغاية التي تحققت، أو التحقق الفعلي الموجود فهو الحركة أو الصيرورة التي تفض نفسها. لكن الذات هي بالضبط هذا القلق أو اللاسكون. والذات تشبه مباشرة البداية أو بساطتها، لأنها النتيجة وقد عادت إلى نفسها. وذلك الذي يعود إلى نفسه هو الذات، فالذات هي الهوية أو البساطة التي تربط نفسها بذاتها.

٢٣ ـ والحاجة إلى تمثل المطلق على أنه ذات، عبَّر عنها البعض بقضايا مثل «الله هو الأزلي»(١). أو «الله هو النظام الأخلاقي للعالم(٢). أو «الله محبة» ... الخ. ويوضع «الحق» «في أمثال هذه القضايا وضعاً «مباشراً فحسب على أنه الذات(٣). لكنه لا يتمثل على أنه حركة تعكس نفسها على ذاتها. إذ يبدأ المرء في قضايا من هذا القبيل بكلمة «الله». والموضوع

(١) يقصد شلنج (المترجم).

(٢) يقصد فشته (المترجم).

(٣) يوضع الحق في أمثال هذه القضايا على أنه ذات، لكن ذلك يتم بواسطة الذات العارفة فحسب ـ هيبوليت جـ١ ص ٢١ (المترجم).

بذاته صوت لا معنى له، مجرد إسم، لأن المحمول هو وحده الذي يخبرنا «مَنْ هو الله» أي هو الذي يُضفي عليه المضمون والمعنى. ففي نهاية القضية فقط تتحول البداية الفارغة لتصبح معرفة فعلية. ولما كان الأمر كذلك، فانه لا يتضح لِمَ يقصر المرء حديثه عندما يتحدث عن «الأزلي أو النظام الأخلاقي للعالم»، على الأفكار الشاملة الخالصة وحدها كما كان يفعل القدماء عندما يتحدثون عن «الوجود»، و«الواحد» وما إلى ذلك. باختصار عن أفكار تحمل معنى دون أن يضيفوا إليها أصواتاً لا معنى لها، ذلك لأن هذا اللفظ هو بالضبط الذي يشير إلى أن ما وضع ليس وجوداً (أعني شيئاً موجوداً فحسب) أو ماهية، أو الكلي بصفة عامة. وإنما هو، بالأحرى، شيء ينعكس على نفسه أي ذاتاً. لكن ذلك ليس إلا استباقاً للأمور، فنحن لا نقوله إلا على سبيل التوقع فحسب: فنحن نفترض هنا أن الذات نقطة ثابتة، أو حامل، نحمل عليها المحمولات من خلال حركة تقوم بها الذات العارفة. ومع ذلك فانه خلال هذه الحركة وحدها يمكن تمثل المضمون على أنه ذات. والطريقة التي تظهر بها هذه الحركة تجعلنا لا نستطيع أن ننسبها إلى النقطة الثابتة نفسها. ومع ذلك فبعد أن إفترضنا مقدماً هذه النقطة، فانه لا يمكن أن تكون طبيعة الحركة خلافاً لما هي عليه، فهي لا يمكن أن تكون إلا خارجية فحسب. ومن هنا فان هذا الاستباق المحض بأن: المطلق هو الذات، ليس هو التحقق الفعلي لهذه الفكرة الشاملة، بل إنه ليجعل هذا التحقق الفعلي مستحيلاً. ذلك لأن هذا

الاستباق يضع الذات وكأنها نقطة هامدة، على حين أن التحقق الفعلي هو، على العكس، حركة ذاتية(١).

٢٤ ـ من بين النتائج المختلفة التي تنتج عما سبق أن ذكرناه الآن توا هناك نتيجة يحسن ابرازها بصفة خاصة. وهي أن المعرفة لا تكون إلا معرفة متحققة فعلا، يمكن عرضها بوصفها علما أو نسقا. وفضلاً عن ذلك فان ما يسمى بالقضية الأساسية، أو مبدأ الفلسفة لو كان صادقاً فهو أيضاً كاذب، بالضبط لأنه مبدأ فحسب. ولذلك فمن السهل تفنيده(٢). ويعتمد تفنيده على بيان ما فيه من نقص، فهو معيب لأنه ليس سوى كلي أو مبدأ، فهو ليس سوى البداية فحسب. وإذا أريد للتفنيد أن يكون تاماً فلابد أن يستمد أو يتطور من المبدأ ذاته، بحيث لا يتم بأن نسوق آراء معارضة أو أفكاراً عشوائية مستمدة من الخارج. ومن ثم فلابد للتفنيد أن يكون تطويراً لهذا المبدأ، وبالتالي إصلاحاً لما فيه من عيوب ومثالب. وإذا لم نخطيء فلم نلتفت إلا لما فيه من جانب سلبي فحسب دون أن ندرك تقدمه، وما ينطوي عليه جانبه الايجابي من نتائج. وعلى ذلك فان التفسير

---

(١) هذا الاستباق الذي يضع الذات في حالة جمود أو ثبات، يجعل التحقق الفعلي لحركة المعرفة داخل الشيء نفسه مستحيلة. وتصبح الحركة الذاتية هي التحقق الفعلي للقول بأن «المطلق هو الذات» غير أن هذا التحقق بدوره لا يمكن أن يكون سوى النسق، كما تشير الفقرة التالية. هيبوليت جـ ١ ص ٢٢ (المترجم).

(٢) وجد هذا النقد من قبل في كتاب هيجل «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» هيبوليت جـ ١ ص ٢٢ (المترجم).

الايجابي الأصيل للبداية هو على العكس موقف سلبي تجاه هذه البداية. أعني تجاه صورتها الأحادية الجانب التي تنظر إليها على أنه يبرهن على أن مبدأ المذهب أو أساسه ليس، في الواقع، سوى بداية فحسب(١).

٢٥ ـ أما القول بأن الحق لا يتحقق فعلا إلا من خلال النسق (أو المذهب) أو أن الجوهر هو بطبيعته ذات فهو ما يعبّر عنه تمثل المطلق بوصفه روحاً. وتلك هي الفكرة الشاملة في أسمى درجاتها، وهو تصور ينتمي إلى العصر الحديث وديانته(٢). فالروحي هو وحده المتحقق فعلا فهو (أ) ـ الماهية أو ذلك الذي يكون له وجود في ذاته.

(ب) ذلك الذي يربط نفسه بنفسه ويكون متعيناً. إنه ما يكون وجودا من أجل الآخر، ووجوداً من أجل ذاته في هذا التعين. أو ما يبقى في ذاته أثناء تخارجه الذاتي، أو هو بعبارة أخرى ما يكون في ذاته ولذاته في آن معا. غير أن هذا الوجود في ذاته ولذاته لا يكون في البداية إلا بالنسبة لنا نحن فحسب. وهو في ذاته: هو الجوهر الروحي. ولابد له أن يصبح

---

(١) إننا نجد هنا بوضوح تام سلب الايجابي، وايجاب السلبي ـ هيبوليت جـ١ ص ٢٢ (المترجم).

(٢) أي الديانة المسيحية (انظر شذرة المذهب لهيجل) ولقد سما هيجل منذ نهاية فترة الشباب إلى واحدية الروح. ويمكن أن نجد في فكرة الروح كل إطروحات الشباب: الحياة، والمحبة، والمصير ... الخ ويمكن أن نجد بصفة خاصة فكرتي التمزق والمصالحة. هيبوليت جـ١ ص ٢٣ (المترجم).

كذلك من أجل ذاته، لابد له أن يتحول إلى معرفة بما هو روحي، ومعرفة بذاته بوصفها روحاً، أعني أنه لابد أن يكون موضوعاً لذاته، لكن بوصفه موضوعاً مرفوعاً، على نحو مباشر، ومنعكساً على ذاته. لأنه لا يكون من أجل ذاته إلا بالنسبة لنا فحسب من حيث أن مضمونه الروحي ينشأ عن ذاته. لكن بمقدار ما يكون لذاته وأيضاً من أجل ذاته، فان هذا التوالد الذاتي أو الفكرة الشاملة الخالصة، فهو في الوقت نفسه العنصر الموضوعي الذي يعثر فيه على وجوده، وبهذه الطريقة يكون الموضوع منعكساً على ذاته أثناء وجوده من أجل ذاته. والروح التي تطورت على هذا النحو تعرف نفسها على أنها روح أي أنها العلم(١). فالعلم هو التحقق الفعلي للروح، أو المملكة التي تشيدها الروح نفسها في عنصرها الخاص.

ـ ما المقصود بالظاهريات..؟

ـ عنصر المعرفة

٢٦ ـ أن المعرفة الخالصة بالذات في الآخرية المطلقة، هذا الأثير من حيث هو كذلك(٢)، هو أساس العلم وتربته، أو هو المعرفة بصفة عامة. وبداية الفلسفة تفترض سلفاً، أو تتطلب، أن يبقى الوعي في هذا

---

(١) الروح وجود لذاته لكنها لابد أن ترى نفسها بوصفها وجوداً لذاته، أي أن تعي نفسها كروح عندئذ تكون هي الفكرة الشاملة أو العلم. هيبوليت جـ ١ ص ٢٣ (المترجم).

(٢) قارن ما يقوله في «المنطق الصغير»: «الأثير هو الروح المطلق الذي يربط نفسه بذاته، لكنه لم يعرف بعد أنه روح مطلق».

العنصر(١). غير أن هذا العنصر لا يحقق كمـاله الخالص ولا شفافيته إلا من خلال حركة صيرورته فهو الـروحية الخالصة بوصفها الـكلـي الـذي إتخذ شكل المباشرة البسيطة. وهذا البسيط عندما يتخذ صورة الوجود هو تربة العلم. أو هـو الفكر الذي لا يوجـد إلا في الروح وحـدها. ولأن هذا العنصر، أو هذه المباشرة للروح، هي جوهر الروح ذاتها، إنها الماهية وقد تحـورت (إتخذت شكلاً آخـر)، وهي الانعكاس الذي هو في ذاته بسيط، والمباشرة من أجل ذاتها بما هي كذلك، أو الوجود الذي ينعكس على ذاته. ويتطلب العلـم، من جانـبه، من الـوعي الذاتي أن يرتفع بنفسـه إلى ذلك الأثير ليكون قادراً علـى الحياة، وليحيـا بالفعل في العلم وبالعلم، بل على العكس، فـمن حق الفـرد أن يطلب من العلم أن يزوده بُسلَّم ليـرقى عليـه حـتى يصل إلى هذه الوجـهـة من النظر(٢). ويرشـده إلى طريقـهـا داخل

(١) عندمـا أواجه بأعمـال الفلاسـفة السـابقين فان عليّ أن أتمثل فكرهم وأجـعله فكري أنا الخاص، ثم أقوم بنقدهم بأن أتناول أفكارهم على نحو جاد أكثر مما كان يمكن أن يفعلوا هم أنفسهـم، فلا ينبغي على أن أظل خامـلاً، كما لو كنتُ أراقب مشهـداً فأترك الأفكار تتوالى أمامـي، وأنا متكيء أراقب تواليها أو تعـاقبها. بل لابد لي أن أفهـم الآخر بحيث أكون أنا نفسي تجل له وهو: الروح ـ كاوفمان ص ٤١ (المترجم).

(٢) السُلَّم الذي ينقلنا «من الـيقين الحس.. ومن الرأي» (الفـصل الأول في الظاهريات) إلى «المعرفة المطلقة» أي الفصل الأخير هذا السُلَّم هو ظاهريات الروح. وصورة السُلَّم الذي يرقى إلى سماء الأثير قد تكون مستـوحاة من حلم يعقوب عندما «رأي حلماً، وإذا سُلَّم منصوبة على الأرض، ورأسها، يمس السـماء... الخ «تكوين ٢٨ : ١٢» ويمكن أن نذكر من الفلاسفة الذين اسـتخدموا صورا مماثلة «سكستوس امبريكوس» و«فتنجنشتين» في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» ـ كاوفمان ص ٤١ (المترجم).

نفسه. ويقوم حق الفرد هذا على الاستقلال المطلق، الذي يعي امتلاكه في كل شكل من أشكال المعرفة. لأن الفرد في كل شكل من أشكال معرفته ـ سواء اعترف العلم بذلك أو لم يعترف وأيا ما كان مضمونها ـ هو الصورة المطلقة، أو قل هو اليقين المباشر بنفسه، أو هو من ثَّم ـ إذا فضَّلنا هذا التعبير ـ الوجود غير المشروط. أنَّ وجهة نظر الوعي الذي يعرف الموضوعات في تعارضها مع الوعي، ويعرف نفسه في تعارضه مع الموضوعات هي عند العلم الضد لوجهة نظره الخاصة. والموقف الذي يعرف فيه الوعي أنه في بيته هو عند العلم موقف يعبر عن غياب الروح(١). وعلى العكس من ذلك لا يمثل عنصر العلم بالنسبة للوعي إلا أفقاً بعيداً لا يعود الوعي فيه مالكاً لذاته. ويظهر كل جانب من هذين الجانبين (للروح الواعي بذاته) للجانب الآخر على أنه كراهية شديدة للحقيقة وانحرافاً عنها. وعندما يكرس الوعي الطبيعي نفسه للعلم مباشرة، فانه يقوم بمحاولة يسير فيها أيضاً على رأسه(٢) ـ دون أن يدري

---

(١) يحدد الوعي الشائع وجهة نظره في معارضته لأفكار الآخرين، وهو يشعر أنه في بيته عندما يقول: «أما بالنسبة لي..» غير أن هذه الوجهة من النظر تمثل نظرة فلسفية فرعية. ويستخدم هيجل هنا كلمة العلم مرادفة للفلسفة ـ كاوفمان ص ٤١ (المترجم).

(٢) لقد طوَّر ماركس هذه الفقرة بغير جدال في عبارته الشهيرة التي يُساء اقتباسها، عادة، عندما يباهي بأنه أوقف هيجل على قدميه (فحتى ر.ج. كولنجوود يقول في كتابه «فكرة التاريخ» ص ١٢٤ أنه «قلبه رأساً على عقب» كما لو كان ذلك مدعاة للفخر والتباهي. مع أن ما قاله ماركس بالفعل في تصديره للطبعة الثانية من كتابه «رأس المال» =

الدافع إلى ذلك. ولو أنه اضطر إلى هذا الوضع المقلوب، والسير في طريقه، لكان ذلك عنفاً يُفرض عليه قسراً، دون أن يكون مستعداً له، وبغير ضرورة ظاهرة. فليكن العلم في ذاته ما يكون(١)، فانه يعرض نفسه للوعي الذاتي المباشر، بوصفه شيئاً مقلوباً رأساً على عقب، وبعبارة أخرى: لما كان الوعي الذاتي يستمد مبدأ وجوده المتحقق بالفعل من يقينه بذاته، فان العلم لا يظهر أمامه على أنه متحقق بالفعل، ما دام الوعي الذاتي المباشر يوجد قائماً بذاته خارج نطاق العلم. ومن ثَّم فان العلم لابد أن يربط عنصر اليقين الذاتي هذا، بنفسه. أو أن يبيّن، على الأقل، أن هذا العنصر ينتمي إليه وكيف يكون ذلك. وطالما أن العلم يفتقر إلى بُعد التحقق الفعلي هذا، فهو ليس سوى المضمون كما يوجد في ذاته، والغاية التي لا تزال حتى الآن باطنية فحسب، فهو ليس روحاً بعد وإنما هو الجوهر الروحي فحسب. ويتعيّن على ذلك الذي لا يزال في ذاته أن يعبّر عن نفسه تعبيراً خارجياً، وأن يصبح من أجل ذاته، وهذا يعني ببساطة أنه

= (١٨٧٣) هو أن جدل هيجل كان يقف على رأسه (من حيث أن الروح هي الأساس) وأنه ينبغي أن يوضع، مرة أخرى، مستقيماً أي في وضعه الصحيح». كاوفمان ص ٤٣ (المترجم).

(١) أي منظورا إليه بحد ذاته، وبغض النظر عن علاقاته الأخرى (المترجم).

يتعيّن عليه أن يضع الوعي الذاتي في هوية مع ذاته(١).

(الارتقاء في هذا المعراج هو ظاهريات الروح)

٢٧ ـ طريق الصعود إلى رتبة العلم بما هو كذلك أو إلى المعرفة، هو ما يصفه كتابنا هذا: «ظاهريات الروح». فالمعرفة في أولى مراحلها، أي الروح المباشر لاتزال غير روحية فهي وعي حسي. ولكن تصبح هذه المعرفة أصيلة، أو لكي يتولد عنصر العلم الذي يمثل الفكرة الشاملة الخالصة للعلم ذاته فلابد أن يسافر عبر رحلة طويلة شاقة ويشق طريقه. وهذا المسار للصيرورة كما نعرضها في مضمونها وبما ستكشف عنه من أشكال، لن يكون كما يُفهم عادة من وصفنا لكتابنا هذا بأنه مدخل الوعي غير العلمي إلى العلم. وسوف يختلف اختلافاً تاماً عن وضع أساس يقوم عليه العلم. ولن يمت بصلة لهذا الحماس الجارف الذي يبدأ فجأة. وكأنه رصاصة انطلقت من غَدَّارة، بالمعرفة المطلقة، ويفض الطرف عن وجهات النظر المختلفة الأخرى بأن يعلن، ببساطة، أنه لن يلتفت إليها(٢).

---

(١) العلم عند شلنج «باطني» على وجه الدقة لهذا فهو يعارض الوعي المشترك ويبقى ساكناً في جوانيته بغير تطور «لهذا كانت فكرة الظاهريات، أي الطريق الذي يقود إلى العلم، تنطوي على نقد المطلق عند شلنج». هيبوليت جـ ١ ص ٢٥ (المترجم).

(٢) سبق لهيجل في عام ١٨٠١ أن نقد فكرة « المدخل إلى العلم». لكنه عندما عاد إلى وجهة نظر كانط، ووجهة نظر فشته احتفظ بأصالتها. فالظاهريات ستكون الجزء الأول من العلم. لأن الظاهرة هي تجلي للماهية، وهي تنّم كذلك عن الماهية. والحق أن=

(روح مَنْ؟ الروح الفردي أم الكلي..؟)

٢٨ ـ علينا أن نفهم مهمة قيادة الفرد من موقفه الفج إلى المعرفة في معناها العام، وهي تعتمد على الفرد الكلي أو الروح الواعي بذاته خلال حركة تثقيفية(١). هي ما يتعيّن علينا دراسته. فأما فيما يتعلق بالعلاقة بين هاتين الصورتين من صور الفردية: فاننا نجد أن الفرد الكلي تكشف كل لحظة من اللحظات التي يكتسبها عن نفسها حين تتخذ هيئة عينية خاصة. أما الفرد الجزئي فهو روح غير مكتمل، إنه شكل عيني يسود وجوده كله تَعيّنٌ واحد(٢). أما التعينات الأخرى فهي لا توجد فيه إلا على هيئة

= هيجل في نهاية حياته حذف عبارة «بوصفها الجزء الأول من العلم» ـ هيبوليت جـ ١ ص ٢٥ (المترجم).

(١) علينا أن نلاحظ المغزى التربوي لكل التطور التالي. فقد كان هيجل مثل صديقه هلدرلين، شغوفاً بدراسة كتاب روسو «إميل: أو في التربية». كما أننا نعرف كذلك تأثر جيل هيجل كله بقصة جوته «سنوات تعليم فلهلم مايستر» (١٧٩٥ ـ ١٧٩٦) ـ وهي من نوع الرواية التربوية، وتدور أحداثها في زمن جوته نفسه، في إطار رحلة يقوم بها الشاب «فلهلم مايستر» ـ وهو ابن أحد التجار ـ تحمله إلى لقاءات ومواقف مختلفة ومتباينة، يجني منها الخبرة، ويستخلص التربية ـ وقد أشار إليها هيبوليت في تعليقاته على ترجمة «ظاهريات الروح» جـ ١ ص ٢٥ (المترجم).

(٢) لكل فيلسوف وجهة نظر أو إتجاه واحد بعينه أو مبدأ واحد يرتكز عليه مذهبه، وبمقدار ما يكون لكل فرد وجهة نظره الخاصة، فان جانباً واحداً يسود، رغم أن المواقف الأخرى يمكن أن تكون متضمنة فيه، حتى لو كان ذلك في ملامح غير واضحة المعالم.=

مجـمل ضبابي غـير واضح. أما في حـالة الروح التي هي أكثر تقـدماً من غيـرها، فاننا نجـد الوجود العيني الأدنى يـهبط إلى لحظة ليست لـها قيـمة خاصـة. فمـا كان له في السابق أهـمية خـاصة أصبح الآن أثـراً بعد عين، إنطَمَر شكله وأصـبح ظلاً واهياً. ويجـتاز الفرد الذي يكون جـوهر روحه أكثر تقدما، يجتاز هذا الماضي، كما يجتاز الطالب الذي تمرَّس بعلم راق ـ المعارف التمهـيدية التي كان قد استوعـبها منذ زمن بعيد، لكي يسـتحضر مضـمونها في ذهنه: وهو يسـتعيـد تذكرها للعين الباطنيـة دون أن يتوقف عند الاهتمـام بها. كذلك لابد للروح الفـردية أن تمر بمراحل تكوين الروح الكلية لا سيـما ما يتعلق بمضمونهـا، لكنه يمر بها بوصفها مراحل خـلّفتها الروح وراءها بالفـعل، وبوصفـها أيضاً مـراحل على طريق عبَّـدته الروح بـكـد وعـنـاء(١). ومن هنا فـاننا نرى ـ بقـدر ما يتـعلق الأمـر بحصـيلة المعـرفـة(٢) ـ أن ما كـان يشغل في عصـور سابقة أذهـان الناضجين من

= فهل يعني ذلك أن كل البشـر على مستوى واحد؟. كـلا بالطبع، فبعضهم أكثر تقدماً من بعضهم الآخر، بمعنى أن نظرتهم أكثر تخصـصاً، وهي تجمع في طياتها الآراء الجزئية الصائبة التي توجد عند مَنْ هم في مستوى أدنى ـ كاوفمان ص ٤٥ (المترجم).

(١) هذا هو مبـدأ تكوين الفرد وتطوره عند هيجـل، واجابته عن السؤال عـما إذا كان مـعنيا بروح العالم أو بـروح الفرد، فكـما أن الجـنين يـلخـص مراحـل التطور العـضوري في اطارها العـام، فان الروح الفـردي لابد أن تلخص بشكل مكثف ثقـافة الروح البـشري. كاوفمان ص ٤٥ (المترجم).

(٢) لم يغير هيجل رأيه «فيما يتعلق بحصيلة المعرفـة» فيما كتبه في شذرة مبكرة أبدي فيها=

الرجـال، قد هبط الآن إلى مـسـتـوى المعلومات والتـمارين، بل حـتى إلى مسـتوى ألعاب الأطفـال. ونحن نعتـرف في التقدم التـربوي للطفل على تاريخ التطور الثقـافي للعالم كما لو كـان مرسوماً على هيـئة صورة الظل Silhouette (١). هذا الوجود الماضي هو حصـيلة إكتسبـتها الروح الكلي بالفعل، وهي التي تشكل جوهر الفرد، وهي من ثمّ تَبدو من الخارج كما لو كانت طبيـعته غيـر العضوية(٢). ومن زاوية التـربية التي تكون الفـرد، منظوراً إليها من جانب الفرد، فانهـا تتوقف على تحصيل ما يجده بين يديه فيلتهم طبيعتـه اللاعضوية ويمتلكها لنفسه(٣). لكن إذا ما نظرنا إليـها من

= احـتقـاره لمن يقـول: «أنَّ الطفل في أيامنا الراهنة يعـرف عن الله أكـثـر مما كان يعـرف الحكماء الوثنيون». فهو يصر على أهمية ما يحصلّه الوعي عن طريق التجربة». كاوفمان ص ٤٥ (المترجم).

(١) المفروض أننا في تربيتنا للطفل نزّوده بالتراث الثقافي العالمي الذي يشبه في هذه الحالة أو يكون أقرب إلى صورة الظل لأنها تعـبير عن وجود ماض اكتسبتـه الروح الكلي لنفسها ثم تقدمه إلى الفـرد من الخارج ليصبح طبيـعة غير عضويـة ـ لأنه طبيعة ثقافيـة روحية ـ يتمثله الطفل ويصبح جزءً من كيانه الروحي (المترجم).

(٢) يستخدم هيجل تعـبير «الطبيعة غير العضوية» بمعنى واسع جـداً. فعلى الفرد أن يتمثل ـ في مجـرى الثقافة ـ هذه الطبيعة مـرة أخرى، وهي الطبيعـة التي تبدو له كمـا لو كانت آخر» «إغـترب روحه عنه»، فـالطفل يجـد فـي والديـه «آخره». ونمو الطـفل يعني موت والديه. وعندما ينقل الجـوهر الروحي إلي الفرد يتحول إلى وعي ذاتي،. هيـبوليت جـ ١ ص ٢٦ (المترجم).

(٣) قارن جوته «فاوست» أبيات ٦٨٢ وما بعـدها «ما ورثته عن آبائك كميراث عليـك أن=

زاوية الروح الكلي بوصفها جوهراً، فلن تكون شيئاً سوى إكتساب الوعي الذاتي، وأن ينتج في نفسه صيرورته هو، وانعكاسه على نفسه(١).

٢٩ ـ ويقدم لنا العلم عملية التكوين هذه بكل تفصيلاتها ويبّين لنا ضرورتها، كما يعرض علينا الصورة الناضجة لكل شيء مما سبق إختزاله إلى لحظة من لحظات الروح، ومستوى ما امتلكته الروح. والهدف المطلوب تحقيقه هو نفاذ الروح إلى حقيقة المعرفة. أما عدم الصبر فهو يطلب المستحيل، أعني أنه يطلب بلوغ الغاية بدون الوسائل. فلابد من تحمل طول الطريق لأن كل لحظة، من ناحية ضرورية. وكل لحظة، من ناحية أخرى، لابد من التريث عندها، ولأن كل لحظة هي بذاتها صورة فردية كاملة، ولا يمكن النظر إليها إلا من منظور مطلق حين ننظر إلى تعينها على أنه كل عيني، أو على أنه الكل الذي يتكيف بهذا التعين على نحو فريد(٢). وما دام جوهر الفرد، أو روح العالم نفسه، كان لديه الصبر

= تكتسبه أي تحصّله إن أردت أن تمتلكه». ويعتقد هيجل أن هذه الكلمات تصلح شعاراً لكتابه (المترجم).

(١) كانت هذه العبارة موجودة في الطبعة الأولى من الظاهريات «غير أن ذلك لا يعني شيئاً سوى أن تكتسب الروح العام، أو الجوهر، وعيا بذاته أو بصيرورته وانعكاسه على نفسه» كاوفمان ص ٤٧ (المترجم).

(٢) لا يدافع هيجل هنا عن «طول» كتابه «ظاهريات الروح» فحسب، بل يصر على أهمية كل مرحلة على حدة «لأن كل مرحلة هي بذاتها صورة فردية تامة». فكل مرحلة من مراحل ظاهريات الروح ستكون شمولاً ينبغي دراسته بذاته وفي تعينه أو تخصيصه هيبوليت جـ١ ص ٢٧ (المترجم).

ليجتاز هذه الأشكال عبر رحلة طويلة في الزمان، وأن يأخذ على عاتقه عناء جهد خارق للتاريخ الكلي الذي تجسَّد في كل صورة من صوره كما تجسَّد في مضمونه بأسره وفي كل لحظة من لحظاته بقدر ما تتحمل هذه اللحظة، وما دام لم يكن في استطاعة روح العالم أن يبلغ مرحلة الوعي بذاته بجهد أقل، فإن الفرد، بغير شك، لن يستطيع بحكم طبيعة الأمور، أن يفهم جوهره الخاص فهماً شاملاً إلا إذا إجتاز نفس الطريق، وبنفس الجهد. ومع ذلك فسوف يكون عناؤه أقل نظراً لأن ذلك كله قد سبق أن تحقق على نحو ضمني، فالمضمون هو التحقق الفعلي بعد أن إرتد إلى مجرد إمكانية، كما تَّم التغلب على مباشرته. كما تم إختزال الصورة المتجسدة، لتصبح تعينات بسيطة للفكر، فهو لم يعد بعد ذلك وجوداً في صورة «الوجود في ذاته» كلا! ولم يعد الصورة الأصلية (أي فكرة شاملة مجردة) ولم يعد مندرجاً في الوجود ـ وإنما هو الآن التذكر في ذاته(١)، المستعد للتحول إلى صورة وجود لذاته، أما كيف حدث ذلك فهو ما ينبغي علينا أن نصفه بدقة أكثر.

---

(١) في ترجمة هيبوليت «حاضر في جوانية التذكر». وهو يرى أن المهمة قد أصبحت بذلك تربوية تماما، فقد طوَّر روح العالم مضمونه، واستحوذ الروح الفردي في داخله على هذا المضمون، وإن كان يتعيّن عليه أن يرتفع إلى الوعي بذاته، ولهذا فلابد له أن يتجاوز وجوده بما فيه من مضمون أعني ما كان يألفه من قبل. هيبوليت جـ ١ ص ٢٧ (المترجم).

(تحول الآراء الشائعة إلي فكر)

٣٠ ـ لم يعد من الضروري أن نتناول حركة الكل من النقطة التي يرفع عندها الوجود بما هو كذلك. أما ما يتبقى علينا عمله، وما يحتاج إلى مستوى أعلى من إعادة التوجه الثقافي، فهو أن نعرض هذه الصور ونتعرف عليها. فالوجود الذي ارتد عائداً إلى الجوهر قد تحول على نحو مباشر فحسب إلى عنصر من عناصر الذات من خلال ذلك السلب الأول. ومن ثَّم فان هذه الملكية التي اكتسبتها الذات لا تزال تحمل طابع المباشرة غير المفهومة. والحياد المتقبل بوصفه وجوداً في ذاته، وقد إنتقل على هذا النحو إلى تمثل مجازي أو رمزي. وهو بذلك يكون شيئاً مألوفاً في الوقت نفسه، شيئاً أنجزته وأتمته الروح الموجودة وفرغت منه، إلى حد أنها صرفت عنه نشاطها واهتمامها. وعلى الرغم من أن النشاط الذي فرغ من أمر الوجود ليس سوى حركة الروح الجزئية التي لاتفهم نفسها فهماً شاملاً، فان المعرفة الأصيلة، من ناحية أخرى، تتجه نحو معارضة التمثل الذي تشكل على هذا النحو، وضد هذا الإلف. فالمعرفة هي نشاط الذات الكلية، وموضع إهتمام الفكر.

٣١ ـ وعلى العموم، فالمألوف، بالضبط بسبب أنه مألوف، لم يُفهم فهماً معرفياً(١)، ومن أكثر الطرق شيوعاً لخداع أنفسنا، ولخداع الآخرين،

(١) هناك، على الأقل، نوعان من المعرفة ينبغي عدم الخلط بينهما: ما نعرفه عن طريق الاتصال المباشر وما نعرفه عن طريق الألف. وليس من الضروري أن يكون مفهوماً فهماً شاملاً. وبمعنى ما من المعاني: نحن نعرف ما نتصل به إتصالاً مباشراً، لكن، بمعنى آخر، فاننا كثيراً ما لا نعرفه ـ كاوفمان ص ٤٩ (المترجم).

حول الفـهم: أن نزعم أن شيئاً مـا مأوف ونقبله على هذا الأساس. فـمثل هذه المعرفـة، بكل ما يقـال معهـا أو عليهـا، لا تتحرك مـن مكانها دون أن تدري سـر جـمـودها. فـالذات، والموضـوع، والله، والطبـيـعـة، والفـهم، والحساسـية... الخ نسلِّم بها على أنها أمـور مألوفة بغيـر نقد أو تمحيص، ونحن نقيمهـا على أنها مشروعة، ونجعل منها نقاطاً ثابتـة نبدأ منها وننتهي إليها. ويروح نشاط المعرفة ويغدو بينها بينما تظل هي ثابتة(١). غير أن هذه الحـركة لا تمس منهـا سوى السطـح. وهكذا يتوقف الادراك والاخـتبـار، أيضاً على تبيّن ما إذا كان إنطبـاع المرء عن الموضوع يتطابق مع ما قد تقرر عن هذه النقاط الثابتة، وما إذا كان ذلك هو الطريق بالنسبة إليه أم لا(٢).

(١) ربما كان هذا النقد هو أكثر انتقادات هيـجل تركيزاً ضد طُرق الآخرين في الاقتراب من الفلسفـة وقد طوره باسهـاب في موسوعـة العـلوم الفلسفـيـة عندما إنتقـد في الفصل الثالث: «أول موقف للفكر تجـاه الموضوعية» فانتقـد المنهج القطعي في الفقرة ٢٦ «الذي يؤكد تأكـيداً جازماً أن الفكر هـو وسيلتنا لبلوغ الحق» كمـا ينتقد كذلك في الفـقرة ٢٧ «ميتافيزيقـا الماضي» على حد تعبيره الذي وجدت قبل كانط. قارن ترجـمتنا للموسوعة ص ١١٧ . (المترجم).

(٢) «الادراك والاختبار» المصطلح الأول يمكن أن يعني الفهم. لكن من الواضح أنه يشير هنا إلى شيء أكثـر غموضاً. أما المصطلـح الثاني فيمكن توضـيحه بموقف دكتـور جونسون وتفنيده لمثاليـة بركلي بأن ركل بقدمه قطعة حـجر، دون أن يدرك أنه يفترض سلفاً شـيئاً خلافيـاً. ثم افترض سلفاً أيضاً تفـسيراً خاصاً لتلك الـتجربة. غير أن نقـد هيجل يشـمل جـميع أنـواع فلسفـات «الحس المشـتـرك» (أو الموقف الطبيـعـي) كـمـايشمل الفـلسفـة الاسكولائيـة (المدرسيـة) سواء بسـواء. وهي الفلسفـات التي فـشلت في تحليل الأفكار الشاملة التي تستخدمها تحليلاً دقيقاً ـ كاوفمان ص ٤٩ (المترجم).

٣٢ ـ أن تحليل فكرة ما، كما جرت العادة حتى الآن، ليس شيئاً آخر سوى إلباسها الصورة التي تصبح بواسطتها مألوفة(١). أما تشريح الفكرة إلى عناصرها الأصلية، فهو يعني العودة إلى لحظاتها، التي لا تتخذ، على الأقل، شكل الفكرة المعطاة. بل تؤلف بالأحرى، الملكية المباشرة للذات. صحيح أن هذا التحليل لا يتطرق إلا إلى الأفكار التي تعتبر هي في حد ذاتها تعينات مألوفة، وثابتة، وخاملة، إلا أن ما ينفصل على هذا النحو وما لا يتحقق بالفعل يشكل هو نفسه لحظة ماهوية جوهرية. فبسبب أن العيني ينقسم على نفسه، ويجعل من نفسه شيئاً غير متحقق بالفعل، فأنه يحرك ذاته. ونشاط التفكك هو قوة الفهم وعمله. وهي أكثر القوى إثارة للدهشة وأعظمها، فهي، بالأحرى، القوة المطلقة(٢). والدائرة التي تظل مغلقة على نفسها وممسكة، بحلظاتها معاً، مثل الجوهر هي العلاقة المباشرة، ومن ثم فلا ينبغي للمرء أن يندهش حيالها. فأما أن يحصل العرضي بما هو كذلك ـ الذي انفصل عن كل ما يحيط به، والذي يرتبط بسياق علاقة بالآخرين

---

(١) «الالغاء» هو المعنى الغالب هنا لكن هناك أيضاً درجة من«الأبقاء» ـ كاوفمان ص ٤٩ (المترجم).

(٢) التحليل يقبطع «الشكل المألوف» ويبرز عناصره أو لحظاته التي لم تكن معروفة ولا معطاة بل هي بمعنى ما من خلق الذهن Mind. ومع ذلك فهذه اللحظات التي ميَّزها وفرزها والتي تبدو غير حقيقية من حيث أنها لا تحمل وجوداً مستقلاً في العالم هي لحظات جوهرية وماهوية بالنسبة لما يتم تحليله. وثناء هيجل على قدرات الإنسان التحليلية في العبارة الأخيرة من هذه الفقرة أمر مدهش ـ كاوفمان ص ٥١ (المترجم).

ولا يتحقق إلا عن طريقها ـ اماأن يحصل هذا العرضي على وجود خاص به، وحرية منفصلة، فتلك هي قوة السلب المذهلة. وطاقة الفكر، أو طاقة الأنا الخالص(١). ان الموت ـ إذا كان ذلك هو ما نريد أن نطلقه على عدم التحقق الفعلي ـ فهو أكثر الأشياء كلها رعباً. والتمسك بما هو ميت والتشبث به يحتاج إلى قوى قصوى. والجمال الذي يفتقر إلى القوة يمقت النهم لأنه يطلب منه ما لا يستطيع القيام به(٢). غير أن حياة الروح ليست هي تلك الحياة التي تفزع أمام الموت وتصون نفسها من الدمار، وإنما هي، بالأحرى، الحياة التي تتحمل الموت وتدعم نفسها من خلاله(٣).

ولا تظفر الروح بحقيقتها إلا عندما تجد نفسها في تمزق تام(٤). انَّ هذه

---

(١) لا يقنع الفكر التحليلي بالأشياء، والأفكار الشاملة، والتجارب المألوفة غير المعقدة، وإنما هو ينفذ إلى ما وراء السطح لكي يبرز إلى النور: العظام، والعضلات، والأعضاء، أعني تلك الأجزاء التي لم يكن لها قط وجود مستقل من قبل. أما في حالة الصور المرسومة والأفكار فهو يبرز حتى العناصر التي كوّنها الفكربقدرما اكتشفها ـ كاوفمان ص ٥١ (المترجم).

(٢) الجمال الذي لا تنقصه القوة ـ ولنأخذ مثلاً صورة شخصية من الصور التي رسمها الفنان الهولندي رامبرانت (١٦٠٦ ـ ١٦٦٩) Rembrandt ـ يمكن أن يتحمل التحليل الذي لن يفعل شيئاً سوى القاء المزيد من الضوء على امتيازها ـ كاوفمان ص ٥١ (المترجم).

(٣) من المرجح أن الاشارة هنا تعود إلى عملية صلب المسيح وقيامته (المترجم).

(٤) اشارة إلى ديونسيوس زجريوس Dionysus Zagreus (أي ديونسيوس الممزق ـ وهو إله الخمر عند اليونان الذي قَطَّع الجبابرة جسمه إرباً وسلقوها في قدْر، فأنقذت أثينا قلبه وأعطاه زيوس إلى سميلي Semele فحملت به وولد الإله مرة أخرى) ـ الذي مُزِّق اربا ثم عاد إلى الحياة مرة أخرى. ومن الممكن أن نتصور أن هذه الفقرة تذكرنا أيضاً=

القوة ذاتها ـ لا كشيء إيجابي ـ هي التي تُغمض عينيها عن السلبي كما هي الحال عندما نقول عن شيء ما أنه: عدم أو زائف، وبذلك نتخلص منه، ونتحول عنه إلى غيره. وعلى العكس: انَّ الروح لا تكون هذه القوة إلا من خلال مواجهتها للسلبي وتوقفها عنده. وهذا التوقف هو القوة السحرية التي تحول السلبي إلى وجود. وهذه القوة هي ما سبق أن أطلقنا عليه اسم : الذات Subject . وهذه الذات عندما تُضفي تعيناً على ما في عنصرها من وجود، فانها ترفع المباشرة المجردة، أي المباشرة التي توجد عارية، وهي بذلك تكون جوهراً أصيلاً: لهذا الوجود أو المباشرة التي لا تدع التوسط خارجها، وإنما تكون هي نفسها هذا التوسط(١).

= بتمزق الروح عند كانط في كتب «النقد» الثلاثة. قارن بالنسبة لأسطورة «ديونسيوس» كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٠٣ وما بعدها. مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(١) يربط هيجل ربطاً وثيقاً بين المصطلحات الآتية: السلب، والتعيّن، والذات، والتوسط. ويضع في مقابلها المصطلحات الآتية متجاورة بعضها إلى جانب بعض الجوهر، المباشر، الحدس. ولقد سار هيجل في الفقرة السابقة من الفهم إلى التمزق ذلك لأن الفهم التحليلي يمزق موضوعاته إلى أجزاء منفصلة. ومن هنا فقد سار إلى السلبي لأن الفهم يسلب الشكل المألوف لما يقوم بتحليله ويتخلص منه. كما أن الفهم يبعد المباشرة ويدخل التعيّن والتوسط. وكان شيللر يقول في كتابه «تربية الجنس البشري» أن الطبيعة توحد في كل مكان، والفهم يفصل ويمايز في كل مكان، أما العقل فهو يوحد من جديد. ولهذا يكون الإنسان قبل أن يتفلسف أقرب إلى الحقيقة من الفيلسوف الذي لم يفرغ من بحثه بعد». قارن «ميخائيل انوود» «معجم مصطلحات هيجل» من ترجمتنا العربية لا سيما مصطلح «العقل والفهم» (المترجم). =

٣٣ ـ القول بأن الموضع المتمثل يصبح ملكية خاصة للوعي الذاتي، وارتفاعه إلى مستوى الكلية بصفة عامة ـ ليس سوى جانب واحد من عملية التثقيف (أو التربية الكونية) ولكنه ليس تحققها الكامل بعد(١). لقد إختلفت طرق الدراسة في العصور القديمة عنها في العصر الحديث، من حيث أن الأولى كانت التشكيل الكامل والمناسب للوعي الطبيعي. لكنها عندما وضعت كل نقطة من نقاط وجودها على محك الاختبار، وراحت تتفلسف في كل صغيرة وكبيرة مما إلتقتْ به مصادفة، جعلتْ من نفسها كلية فعالة نشطة بكل ما في الكلمة من معنى(٢). غير أن الفرد اكتشف في العصور الحديثة الشكل المجرد الجاهز. وكلما بذل جهداً لفهمه واستحواذه، ازداد إندفاعه نحو استخراج ما هو كامن، وإلى التوليد المقتضب للكلي، أكثر من إستخراج الكلي من التنوع العيني للوجود(٣).

= ومن هنا كان التوسط مطلوباً ليجعل ما هو مألوف Bekannt، معروفاً erkannt أيضاً. أما التحليل فهو يمهّد الطريق لمباشرة أعلى، وفي استطاعة المرء أن يسميها «مباشرة متوسطة». لكن هيجل يسميها: «تلك المباشرة التي لا تترك التوسط خارج ذاتها، بل التي تكون هي نفسها توسطا» ـ كاوفمان ص ٥١ (المترجم).

(١) الوعي الذاتي ـ عن طريق التحليل ـ يقطّع الأفكار الذاتية إلى عناصر كلية، إلا أن ذلك غير كاف (المترجم).

(٢) اشارة إلي سقراط وأفلاطون بصفة خاصة (المترجم).

(٣) اشارة إلى كانط، وهي أيضاً نقد ضمني لاستنباط كانط للمقولات في كتابه «نقد العقل الخالص». ذلك لأن كانط بدلاً من أن يشق طريقه بدأب ومعاناة، كما كان يفعل اليونان. نجده يكتشف مقولاته جاهزة في التصنيف التقليدي للأحكام، ولهذا كان هذا الاكتشاف «غير متوسط» وإنما هو مفاجيء ومبتور وغير كامل ـ كاوفمان ص ٥٣ (المترجم).

ومن ثَّم فليست مهمتنا اليوم تخليص الفرد من النمط الحسي المباشر للادراك، ونشكله في جوهر ليكون جوهراً مفكراً وموضوعاً للتفكير في آن معاً، بل هي تكاد تنحصر في العكس تماما: أعني في تحرير الأفكار المتعينة من جمودها. وذلك باضفاء طابع التحقق الفعلي على الكلي. ونقل الحياة الروحية إليه. غير أن تحويل الأفكار الجامدة الثابتة إلى حالة سائلة، أمر أصعب بكثير من أن نفعل ذلك مع الوجود الحسي(١). والسبب سبق أن ذكرناه وهو أن الأفكار الثابتة الجامدة تحمل جوهر «الأنا» أي قوة السلب، أو التحقق الفعلي الخالص، فذلك هو جوهرها وعنصر وجودها. في حين أن التعينات الحسية ليست سوى المباشرة المجردة، أو الوجود بما هو كذلك الذي لا حول له ولا قوة. فالأفكار تصبح سائلة، عندما يتعرف التفكير الخالص ، أو هذه المباشرة الباطنية ـ على ذاته بوصفه لحظة، أو عندما يتجرد اليقين الخالص للذات من ذاته، لا من خلال تنحية ذاته جانباً، وانما من خلال تخلّصه من ثبات وضعه الذاتي وجموده. وليس من خلال تخلّصه من ثبات العين الخالص وجموده فحسب، في تضاده مع

(١) واذن فالمهمة التي تواجه هيجل لم تعد هي التي واجهت سقراط وأفلاطون، فلم يعد الأمر يحتاج إلى جهود كبيرة لكي يرتفع أولئك المهتمين بالفلسفة إلى مستوى تأمل الأفكار الشاملة. ولم تعد مهمة الفلسفة الآن أن تبيّن أن مضمون التجربة الحسية سيّال متدفق كما كشف ذلك الفكر اليوناني من هيراقليطس حتى أفلاطون. أما القول بأن افلاطون، في محاورة بارمينيدس، قد سبق هيجل على هذا الدرب، فهو أمرٌ إعترف به هيجل نفسه، في حينه، في موقع لاحق من هذا التصدير ـ كاوفمان ص ٥٣ (المترجم).

المضمون المتّميز، بل أيضاً عن طريق تخلّصها من ثبات اللحظات المتمايزة، التي ـ عندما وضعت في عنصر التفكير الخالص ـ تشارك في الطبيعة اللامشروطة «للأنا»(١). وعبر هذه الحركة تصبح الأفكار الخالصة «أفكاراً شاملة»، وهي الآن فقط تظهر على ما هي عليه في الحقيقة، الحركات الذاتية، الدوائر، الماهيات الروحية(٢). فتلك هي ما يشكل جوهرها.

---

(١) لابد من تحليل الأفكار التي قَبِلها كانط على أنها ثابتة وجامدة ونهائية (رغم أنه لم يذكرها على وجه التخصيص) كما لو كانت لا تحتاج إلى تحليل إضافي لأنها مكتفية بنفسها. وبتحليل جاد ومتأني سوف نكتشف أنها ليست مكتفية بذاتها. بل يرتبط بعضها ببعض بعلاقات أساسية. ومن هذه الأفكار على سبيل المثال: الواقع، السلب، العلّية، الوجود، الجوهر، البسيط، المتناهي، واللامتناهي والحرية والضرورة. وهذا ما حاول هيجل القيام به في «علم المنطق». ويمكن أن يثار سؤال مماثل بصدد الفلسفة الخلقية عند كانط. فهو يدرس تشعب العقل والميل، كما لو كان هذا التشعب أمراً ثابتاً وجامداً، وظن أنه قدّم لنا تحليلاً سرمدياً دائما للطبيعة البشرية، رغم أنه لم يقدم في الواقع سوى تحليل لشكل واحد من أشكال الوعي الأخلاقي، أو لأحد تجليات الروح (وهو مجرد حادثة واحدة في تراجيديا «ظاهريات الروح») ـ وهذا الشكل هو الذي يسميه هيجل «الأخلاق الذاتية» أو «أخلاق الضمير» ويميّز بينه وبين الأخلاق الاجتماعية. كاوفمان ص ٥٣ (المترجم).

(٢) عندما يتم تحليل هذه الأفكار على نحو ما أشرنا في الحاشية السابقة، وعندما يُنظر إليها في علاقاتها المتبادلة، وعندما تتخلص من ثباتها وتشق طريقها نحو السيولة ـ عندئذ فقط تصبح جديرة بأن تسمى أفكاراً شاملة Begriff. كاوفمان ص ٥٣ (المترجم).

٣٤ ـ وهذه الحركة للماهيات الخالصة هي التي تشكل طبيعة المنهج العلمي بصفة عامة(١). وإذا نظرنا إلى إرتباط مضمونها، فذلك هو الامتداد الضروري لذلك المضمون في كل عضوي. وبفضل هذه الحركة يصبح الطريق المؤدي إلى الفكرة الشاملة عن المعرفة هو أيضاً عملية ضرورية مكتملة للصيرورة. لدرجة أن هذا الطريق التمهيدي يكف عن أن يكون تفلسفاً عارضاً أو عفوياً، يركز همه في هذا الموضوع أو ذاك، وهذه العلاقات أو تلك، أو إلى هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التي تعرض إتفاقاً لوعي لم يكتمل بعد. أو يسعى إلى تأسيس الحقيقة على الأخذ والرد من الحجج، بدلاً من أن يؤسسها على الاستدلالات والنتائج التي يستخلصها من أفكار محددة تحديداً صارماً. وبدلاً من ذلك فانَّ هذا الطريق سوف يشتمل، بفضل حركة الفكرة الشاملة، على عالم الوعي بأكمله في تطوره الضروري.

٣٥ ـ وعرض من هذا القبيل سوف يكون، فضلاً عن ذلك، الجزء الأول من العلم، لأن أول وجود للروح ليس سوى المباشر أو البداية. لكن البداية ليست بعد عودة الروح إلى نفسها. وعلى ذلك فان عنصر الوجود

(١) «ما هو علمي»، أو بالأحرى ما يعتبره هيجل «علمياً» اي فلسفياً أصيلاً والمنهج العلمي هنا هو المنهج الفلسفي الحق (المترجم).

المباشـر هو ما يميـز هذا الجزء الأول من العلم عن الأجـزاء الأخرى(١). ويقـودنا الحـديث عن هذا الاخـتلاف إلى مناقشـة بعض الأفكار الثابتـة الجامدة التي تبرز فجأة في هذا الصدد.

(الحقيقة)

١ ـ أشكال الوعي والحقيقة :

٣٦ ـ تشتـمل وجود الروح المبـاشر، أعني الوعي، على لحظتي المعـرفة والموضوعـية التي هي سلب للمعـرفة(٢). وما دامت الـروح تطور نفسـها خـلال هذا الـعنصـر (عنـصـر الوعي) وتكشـف عن لحظاتهـا، فــان هذه

---

(١) المقصـود بالجزء الأول من العلم «ظاهريات الروح» الـتي نشرها هيجل علـى أنها «نسق العلم»: الجـزء الأول. «أمـا الأجزاء الأخـرى التي يشيـر إليـها فـهي: المنطق، وفلـسفـة الطبيعة، وفلسـفة الروح. ويعتقد كاوفـمان أن المزاعم التي قيلت عن «ظاهريات الروح» في الفقرةالسـابقة فهي مسـائل خلافية أمـا القول بأنها «ضرورية» فهـو قول، بالقطع، لا سند له. ص ٥٥ (المترجم).

(٢) «المباشـر» و«الوعي» همـا موضـوعـا الجـزء الأول من «ظاهريات الروح» ثم يتلوهمـا «الوعي الذاتي»، و«العقل». ولا يتـمتع الوعي بأي تحليل سابـق أو انعكاس فهو يفتـقر إلى التوسـط. وأولى المراحل الثلاث للوعي هي التي يتناولـها القسم الأول عن «الـيقين الحسي» وهو أكثـر أنواع الوعي سذاجة وبساطـة. لكن حتى في هذه المرحلة هناك شيء من التمـايز والاختلاف، أو بتـعبيـر هيجل: هناك لحظتان: المعـرفة والموضوعـية التي هي سلب للمعرفـة. والتعبيـر الغريب «سلب» لـ «هو صدى لمقابلة فـشته بين «الأنا واللاأنا كاوفمان ص ٥٧ (المترجم).

اللحظات تحتوي على تضاد. وتظهر جميعاً بوصفها أشكالا للوعي. والعلم الذي يكون محصلّة هذا الطريق هو علم التجربة التي يجتازها الوعي(١). إذ يدرس الجوهر وحركته بوصفهما موضوع الوعي. ولا يعرف الوعي، ولا يَفهم فهماً شاملاً إلا مايدخل في نطاق تجربته. لأن ما يقع في هذا النطاق ليس سوى الجوهر الروحي. وهو يجعله أيضاً موضوعاً لذاته. غير أن الروح تصبح موضوعاً، لأن حركة صيرورتها إلى آخر غير ذاتها هي بالضبط صيرورتها لأن تكون موضوعاً لذاتها، ثم تُرفع هذه الآخرية بعد ذلك(٢). والتجربة هي الاسم الذي نطلقه تحديداً على

---

(١) طُبع نصف كتاب «الظاهريات» قبل أن يكتب هيجل نصفه الثاني. وقبل أن تتضح صورة الكتاب كله في ذهنه. بل قبل أن يخطر على باله عنوان «الظاهريات» رغم أن التصدير هو وحده الذي كُتب بعد أن اكتمل الكتاب كله، حتى أن بعض النسخ المجلدة لا تزال تشتمل على العنوان الداخلي على أساس أنه الصفحة رقم ١ بعد التصدير مباشرة المرقم بالأرقام الرومانية. وهذا العنوان الداخلي هو «الجزء الأول: علم تجربة الوعي» وهو الذي تشير إليه العبارة الواردة في النص. ومن الواضح أن هذا ذلك كان تصور هيجل قبل أن يستقر رأيه على «ظاهريات الروح». ويلاحظ هيرنج Haering في كتابه عن هيجل المجلد الثاني ص ٤٨٥ أن هيجل إستبدل أثناء الطبع ـ وربما بعد الانتهاء منه، بالعنوان الداخلي السابق (الذي يلي التصدير) عنواناً آخر هو «علم ظاهريات الروح» (دون أن يذكر عبارة الجزء الأول!!) ـ ومع ذلك فقد إستبدل العنوان الأخير في بعض النسخ فقط في يينا لكنه أضيف في بعض النسخ الأخرى، وفي المكان الخطأ». كاوفمان ص ٥٧ (المترجم).

(٢) يعتقد كاوفمان أن تعبير «الروح هي حركة صيرورتها إلى آخر غير ذاتها»، يشير إلى «الروح القدس»: فالله الأب يصبح الله الابن ـ أعني أنه يصبح شيئاً آخر غير ذاته. أي=

هذه الحركة، والتي يصبح من خلالها المباشر، وكل ما لم يدخل في التجربة، أعني المجرد، سواء أكان وجوداً حسياً (لكن لا يزال بعيداً عن الاحساس به) أو فكراً بسيطاً ـ يصبح مغترباً عن ذاته، ثم يعود إلى ذاته من هذا الاغتراب. وبذلك يتجلى لأول مرة في تحققه الفعلي وحقيقة، وها هنا يصبح ملكية خاصة للوعي(١).

٣٧ ـ التباين الموجود في الوعي بين «الأنا» و«الجوهر» الذي هو موضوع الأنا ـ هذا التباين هو التمييز بينهما أو هو السلب بصفة عامة. ويمكن أن يُنظر إلى هذا التباين على أنه نقص في كليهما رغم أنه روحهما وقوتهما المحركة. وهذا هو السبب الذي جعل بعض القدماء يتصورون الخلاء مبدأ الحركة(٢). لأنهم أدركوا ـ وهم على حق في ذلك ـ لن المبدأ المحرك هو السلب، وإنْ لم يدركوا، بعد، أن السلب هو الذات. وإذا كان

= موضوعا لنفسه ـ إلا أن هذه الآخرية تُرفع وإنْ كانت تظل موجودة في الروح القدس. فالروح هي ما لا يكون ساكناً، وما لا يظل على حاله، بل على العكس من ماهية الروح أن تكون دينامية وأن تكون هي التطور، والآخرية المرفوعة. كاوفمان ص ٥٧ (المترجم).

(١) تظل المعطيات الموجودة أمامنا غريبة عنا، قبل أن تدخل في نطاق التجربة، وهي تصبح من خلال التجربة ملكية خاصة للوعي (المترجم).

(١٢ اشارة إلى مذهب ديمقريطس Democritus (حوالي ٤٨٠ ق.م) الذي كان يعتقد أن الكون يتألف من ذرات وفضاء. أما الفضاء فهو الخلاء. واللاشيء، واللامحدود، وهو ما أعتبره هيجل إشارة إلى السلب (المترجم).

السلب يبدو للوهلة الأولى على أنه التباين بين «الأنا» و«موضوعه»، فهو بنفس الدرجة تباين الجوهر مع نفسه. وهكذا نجد أن ما يبدو أنه يحدث خارج الجوهر، كأنه نشاط موجه ضده، هو في الواقع من صنعه هو. ويتجلى الجوهر بوصفه ذاتاً أساساً. وعندما يكتمل هذا التجلي تماما، فان الروح تجعل وجودها متحدا مع ماهيتها. فهي تجعل من نفسها موضوعا لذاتها على نحو ما هي عليه، ويتم التغلب على عنصر المباشرة، وعلى الانفصال بين المعرفة والحقيقة. ويصبح الوجود عندئذ متوسطاً توسطاً مطلقاً، فهو الآن مضمون جوهري يصبح على نحو مباشر ملكية خاصة «للأنا»، وبنفس المباشرة يصبح قريناً للذات. أو فكرة شاملة.. Begriff.

وبذلك تنتهي «ظاهريات الروح»، فما تُعدُّ له الروح نفسها، في هذه الظاهريات، هو عنصر المعرفة (الحقة)، وفي هذا العنصر تنتشر لحظات الروح في ذلك الشكل من البساطة. التي تعرف موضوعها على أنه ذاتها، فهي لم تعد تتوزع في تضاد الوجود والمعرفة، بل تظل في الواحدية البسيطة للمعرفة، انها الحق في صورة الحق، واختلافها ليس سوى إختلاف في المضمون. وحركتها التي تنظم نفسها تنظيماً عضوياً، من خلال هذا العنصر في كل واحد هي المنطق أو الفلسفة النظرية.

(كيف تكون «ظاهريات الروح سلبية» أو متضمِّنة لما هو زائف؟)

٣٨ـ لما كان النسق الخاص بتجربة الروح، لا يشتمل إلا على ظهور

الروح فحسب، فان التقدم من هذا النسق إلى علم الحق في صورة الحق، يبدو مجرد تقدم سلبي. ونتيجة لذلك فقد يرغب المرء في الاستغناء السلبي عنه على أنه شيء زائف. ويطالب بأن نقوده إلى الحقيقة بلا كبير ضجة: فلماذا يرهق نفسه ويضايقها بدراسة ما هو زائف(١)؟. انَّ وجهة النظر التي ناقشناها بالفعل، وهي أن على المرء أن يبدأ بالعلم فوراً، يمكن أن نرد عليها الآن بفحص طبيعة السلب بصفة عامة منظوراً إليه على أنه ما هو زائف. وتمثل الآراء الشائعة حول هذا الموضوع عقبة أمام اقترابنا من الحقيقة. وربما أتاح لنا ذلك الفرصة للحديث عن المعرفة الرياضية التي تعتبرها المعرفة غير الفلسفية مثلاً أعلى ينبغي على الفلسفة أن تكافح للوصول إليه، رغم أنها بذلت حتى الآن جهوداً في هذا السبيل بغير جدوى.

٣٩ ـ ما هو «حق» وما هو «زائف» ينتميان إلى تلك الأفكار المحددة

---

(١) ربما كان سؤال هيجل يعني: لماذا لا يبدأ المرء بالمنطق؟ كما يفعل الدارسون لهيجل عادة؟ ولقد سبق أن أجاب عن هذا السؤال عندما شبّهه «الظاهريات» بالسُلَّم (قارن فقرة رقم ٢٦ فيما سبق). وعندما يعود الآن فيتساءل لماذا يرهق المرء نفسه ويضايقها بدراسة ما هو زائف؟ «ويجيب بأن علينا أن ندرس طبيعة السلبي على أنه شيء زائف» ـ فربما شعرنا أن مناقشة هذا الموضوع قد طالت أكثر مما ينبغي لا سيما وأنه سبق أن ناقشها وحسمها في الفقرة رقم ٢ فيما سبق عندما تحدث عن كُمّ الزهرة والثمرة... الخ. لكن هيجل يعود الآن إلى هذه النقطة ليدرسها بطريقة نسقية أكثر حتى يقارن، ولو بايجاز، بين الحقيقة الرياضية والحقيقة التاريخية والحقيقة الفلسفية ـ كاوفمان ص ٥٩ (المترجم).

التي ينُظر إليـها، بعـد أن تكون خامـدة، على أنهـا ماهيـات منفصلة تماماً واحدة هـنا، والأخرى هناك. وتقف كل منهـا ثابتة مـعزولة عـن الأخرى، دون أن يكون هناك أي شيء مشترك بينهما. وفي مواجهة هذه النظرة لابد أن نؤكـد أن الحقـيـقـجة ليـست عـملة جـاهزة تّم سكُّهـا يمكن أن تعطي للآخرين وأن يضعها المرء في جيبه(١). كلا! ولا يوجد ذلك الشيء الذي هو زائف، أكثر مما يوجد ذلك الشيء الذي يسمى شراً. فمن المؤكد أن ما هو زائف وما هو شر ليس لهما رداءة الشـيطان، فلو لبسا صورة الشيطان، لتـحـولا إلى فـاعل ذاتي جزئي. لكن بما أنـهما مـا هو «زائف»، وما هو «شر»، فـهما مـجرد كليـات، رغم أن لكل منهمـا ماهية خاصـة مضادة للآخر.

(١) إشارة إلى مسرحية لسنج «ناتان الحكيم» التي ظهـرت عام ١٧٧٩ . وكان هيجل يقتبس من هذه المسرحيـة في كتابات الشباب اللاهوتية «التي كتبها في تسعـينات القرن الثامن عشـر أكثر مما يقـتبس من أي كتـاب آخر. ففي المـشهد الثـالث، والمشهد الخـامس يسأل صلاح الدين «ناتان» أن يخبـره أي الأديان الثلاثة.. (اليهودية ـ المسيحـية ـ الإسلام) هو الحقيقة ـ ويصيح ناتان في مناجاته لنفسه في المشهد السادس:

«.. الحقيقة.. الحقيقة!

إنه يريدها هكذا! جاهزة! كما لو كانت الحقيقة عملة!

نعم. حتى لو كانت عملة عتيقة فلابد أن يمعن فيها المرء النظر!

فهي لا تزال متداولة!

أينبـغي علينا أن نحـفظ الحـقـيـقة في أذهانـنا كمـا نضع النـقود في حـافظة النقـود». قـارن كاوفمان ص ٥٩ (المترجم).

أنَّ الزائف (وهو وحده الذي نتحدث عنه الآن) هو نفسه الآخر طبقاً لهذه النظرة. هو سلب الجوهر الذي هو الحق من حيث هو مضمون المعرفة. غير أن الجوهر هو، في أساسه، سلب: من ناحية من حيث هو تمييز وتعين للمضمون. ومن ناحية أخرى بوصفه عملية التمييز البسيطة، أعني بوصفه الذات والمعرفة بصفة عامة. ففي إستطاعة المرء، بالطبع، أن يعرف شيئاً على نحو زائف. ومعرفة الشيء على نحو زائف يعني أن هناك تبايناً بين المعرفة وجوهرها. غير أن هذا التباين نفسه هو عملية التمايز بصفة عامة، وهي لحظة جوهرية (في المعرفة). وينتج هويتهما، بالطبع، عن هذا التمايز، وهذه الهوية الناتجة هي الحقيقة. غير أنها ليست الحقيقة بالمعنى الذي يتضمن إزالة التباين. كما تزول النفايات عن المعدن الخالص، ولا هي تظل منفصلة كما تنفصل الأداة عن إناء فرغنا من صنعه. وإنما يظل التباين، وبالأحرى السلب، أو الذات، حاضراً حضوراً مباشراً في الحق بما هو كذلك. ورغم ذلك فليس في استطاعتنا أن نقول أنَّ الزائف هو لحظة من لحظات الحقيقة، دع عنك أن نقول إنه عامل من عوامل تكوينها. ونحن عندما نقول أنه في كل زيف بذرة من الحقيقة فاننا في هذه الحالة نتناول الاثنين على نحو ما ندرس «الماء» و«الزيت»، اللذان لا يختلطان إلا من الخارج لكنهما لا يمتزجان. ويتعيّن علينا ألا نستخدم حدَّي «الحق» و«الزائف»، بعد أن يكون قد تَّم إلغاء الآخرية، وذلك بسبب أهمية دلالة لحظة الآخرية المكتملة. وكما أن الحديث عن وحدة

الذات والموضـوع، وحدة المتناهي واللامـتناهي، والوجـود والفكر... الخ حديث مـضلل وسخيف، ما دامت الذات والموضـوع.. الخ يدلان على ما هما عليه خـارج وحدتهما، وما دام أنهـما داخل وحدتهما يحـملان معنى يختلف عما يقوله التعبـير عنهما. وقل مثل ذلك بالنسبة لما هو زائف الذي لم يعد، من حيث هو زائف لحظة من لحظات الحقيقة.

٤٠ ـ المذهـب القطـعي Dogmatism كطريقـة في التفكيـر، سواء في المعرفة المألوفة، أو في دراسة الفلـسفة، ليس سوى الرأي القائل بأن الحـق يعتمد علـى قضية هي نفسها نتـيجة ثابتة أو أن يعتمـد على ما يعرف على نحـو مبـاشر(١). فالاجابة عن أسـئلة مثل: متى ولد قيصـر؟ أو كم قدماً يتألف منهـا الاستديوم Stadium(٢)، ... الخ ينبغي أن تكون واضـحة في نفس وضوح القضية التي تقول أنّ المربع المُنشأ على وتر المثلث قائم الزاوية يساوي مـجموع المربعين المنشأين على الضلعـين الآخرين. غير أن طبـيعة مايسمى بالحقيقة من هذا القبيل تختلف عن طبيعة الحقائق الفلسفية.

---

(١) يضرب كاوفـمان المثل على «القضايا التي هي نفـسها نتائج ثابتـة» بالمعتقدات المسيـحية التي لا تحتاج إلى جهد يُبذل سوى الممارسة والتـطبيق ليكون المرء مسيحياً فهو، يعرفـها على نحو مباشر، أما الحقيقة الفلسفية عند هيجل فهي لا يمكن أن تكون معطاة في قضية ثابتـة مثل العمـلة، كما أنهـا لا يمكن أن يضعـها المرء في جيبـه مثل العـملة، فالحـقيـقة الفلسفـية لا يمكن التـعبيـر عنها في صـيغ، وحفظهـا عن ظهر قلب ثم استظـهارها عند اللزوم! ص ٦١ (المترجم).

(٢) الاسـتـديوم Stadium وحدة إغريقـية، رومانية، قديمة مـن وحدات الطول. وهي أيضاً الملعب المدّرج الاغريقي القديم (المترجم).

(الحقيقة التاريخية والحقيقية الرياضية)

٤١ ـ أما بالنسبة للحقائق التاريخية فيمكن أن نسوق عنها كلمة موجزة: إننا نُسلِّم في الحال، فيما يتعلق بجانبها التاريخي الخالص، أنها تهتم بالوجود الجزئي. وبالجوانب العرضية الحادثة والتعسفية لمضمون معيّن لا يحمل أية ضرورة(١). لكن حتى مثل هذه الحقائق البسيطة ـ كتلك التي ذكرناها الآن تواً ـ لاتخلو من حركة الوعي الذاتي. فلكي يتسنى لنا معرفة إحدى هذه الحقائق، فاننا نحتاج إلى قدر كبير من المقارنة، وأن نرجع إلى الكتب، وأن يكون هناك بحث بطريقة أو بأخرى. وحتى إذا لجأ المرء إلى الحدس، فان مثل هذه المعرفة لا يمكن أن تكون ذات قيمة أصيلة إلا إذا عُرِفت كواقعة عليها أدلتها وبراهينها، على الرغم أنه يحتمل أن تكون النتيجة العارية هي وحدها كل ما يهمنا(٢).

---

(١) رغم أن هيجل فرغ من الحقائق التاريخية في عبارات ثلاث فان حديثه عنها كان غير عميق، وأن كان يكشف لنا على الأقل عن خطأ الفكرة الشائعة عن تصور هيجل للتاريخ ، فهو لا يعتقد أن أحداث التاريخ ضرورية وأنه يمكن إستنباطها بطريقة قبلية apriori. وإنما ها نحن نجده في أول كتاب له، وفي أول مرة يرد فيها ذكر الحقائق التاريخية يقول لنا إنها تختص «بما هو عارض وحادث وتعسفي» ـ وهذه الحقائق من هذه الزاوية تختلف عن الحقيقة الفلسفية. كاوفمان ص ٦٣ (المترجم).

(٢) رغم أن الناس قد تتجه إلى الموسوعة لمعرفة شيء ما إلا أن الموسوعات تختلف فيما بينها، حتى بالنسبة لتلك «الحقائق العارية» مثل تاريخ مولد أحد العظماء أو السنة التي=

٤٢ ـ أما بخصوص الحقائق الرياضية، فاننا قد نميل إلى عدم النظر إلى أي شخص على أنه مهندس لمجرد أنه يحفظ نظريات اقليدس عن ظهر قلب أي يعرفها معرفة خارجية، دون أن يعرف براهينها أعني دون أن يعرفها من الداخل، إنْ جاز لنا أن نقول ذلك على سبيل التقابل(١). وقل مثل ذلك إذا ما أصبح شخصٌ على وعي، من خلال قياسه لعدد من المثلثات القائمة الزوايا أو قياس أضلاعها ـ بمعرفة العلاقة الشهيرة بين هذه الأضلاع، فلابد أن نعتبر مجرد الوعي بهذه الواقعة غير كاف. ومع ذلك فلزوم البرهان في المعرفة الرياضية ليست له دلالة ولا طبيعة تجعلان منه لحظة من النتيجة نفسها. وعندما نصل إلى النتيجة يكون البرهان قد أدى دوره واختفى. والنظرية، بالطبع، من حيث هي نتيجة تبدو شيئاً حقاً وصحيحاً. غير أن هذه الملابسات لا تضيف شيئاً إلى المضمون، وانما هي اضافة لعلاقته بالذات العارفة، ولا تنتمي حركة البرهان الرياضي إلى الموضوع، وانما هي بالأحرى نشاط خارجي بالنسبة للمادة الموجودة بين

= نُشر فيها كتاب شهير... الخ. ولهذا فانَّ الباحث الجاد لابد أن يبذل جهداً في البحث والمقارنة. والمثل الجيد الذي ساقه هيجل هو، متى ولد قيصر «كواحد من الحقائق العارية التي إختلف المؤرخون بصددها فمنهم مَنْ يقول عام ١٠٠ ق.م وآخرون يذهبون إلى أنه ولد عام ١٠٢ ق.م» (المترجم).

(١) المعرفة «الخارجية» تعني الحفظ عن ظهر قلب للنظريات الهندسية، أما المعرفة «الداخلية» فهي تعني تتبع البراهين، وطريقة بناء النظرية (المترجم).

أيدينا. وهكذا نجد أنه ليس من طبيعة المثلث القائم الزاوية، أن نقسمه إلى أجزاء تماماً على النحو الذي كان عليه تركيبه الذي يستلزمه البرهان في القضية الخاصة بنسب أضلاعه. فالطريقة والوسيلة اللتان تخرج بهما النتيجة، ينتميان إلى مسار المعرفة تماماً. وكذلك في المعرفة الفلسفية، نجد أن الطريقة التي يظهر بها الوجود (الخارجي) من حيث هو وجود لشيء ما، تختلف عن الطريقة التي تظهر بها ماهيته أو طبيعته الداخلية. إلا أن المعرفة الفلسفية تشتمل - أولاً - عليهما معاً (أي على الوجود والماهية) في حين أن المعرفة الرياضية لا تُظهر إلا منشأ الوجود أعني وجود طبيعة الشيء في المعرفة بماهي كذلك(١). وفضلاً عن ذلك فانّ المعرفة الفلسفية - ثانياً - توحِّد بين هاتين الحركتين المستقلتين المتميزتين، فالتولد الباطني أو منشأ الجوهر هو إنتقال بغير إنقطاع إلى الوجود الخارجي، إلى وجود من أجل الآخر(٢). في حين أن منشأ الوجود، هو على العكس، بيان كيف يعود الوجود بنفسه إلى الماهية. وتسير الحركة في مسار مزدوج، وهي منشأ

(١) يعتقد هيجل أن البراهين الرياضية أو على الأقل من النوع الذي يناقشه - تنطوي على مسار معرفي لا أنطولوجي في حين أن العمليتين لا تنفصلان في الفلسفة (المترجم).

(٢) المعرفة الرياضية تقتصر على الجانب الابستمولوجي أي أن تعرف شيئاً عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه، ومن هنا كانت البراهين الرياضية تنطوي على نمو للمعرفة بشيء ما، لكننا لا نشهد في الجانب الانطولوجي المتعلق بالموضوع، نمواً مماثلاً، إذ يظل البرهان خارج نطاق المضمون - أما المعرفة الفلسفية فهي توحد بين هاتين الحركتين المستقلتين المتمايزتين (المترجم).

الكل، فكل لحظة تضع الأخرى على نحو متآني، ومن ثَّم فكل لحظة تشمل في داخلها المنظورين معاً، وبالتالي فهما معاً يشكلان الكل بأن يحلا نفسيهما وأن يجعلا نفسيهما لحظات في هذا الكل.

٤٣ ـ الاستبصار في المعرفة الرياضية نشاط خارجي عن الموضوع. وينتج عن ذلك أن الموضوع الحق يطرأ عليه تغير عن طريق هذا الاستبصار. ولا شك أن الوسيلة المستخدمة، أي البناء والبرهان، تحتوي على قضايا صحيحة. ولكن لابد أن نقول كذلك انَّ المضمون زائف. ففي المثال السابق تقطع أوصال المثلث، وتتحول أجزاؤه إلى عناصر تتألف منها أشكال أخرى، أصلها موجود في بناء المثلث. ولا يستعيد المثث الذي ندرسه شكله إلا في النهاية وحدها. وهذا المثلث الذي غاب عن الأنظار أثناء عملية الاستدلال لم يظهر إلا في شذرات تنتمي إلى الأشكال الأخرى. وها هنا نرى سلب المضمون يظهر أيضاً. ويمكن لنا أن نسميه كذلك «زيف» المضمون، مثلما نقول عن إختفاء التصورات الثابتة في حركة الفكرة الشاملة.

٤٤ ـ غير أن القصور الحقيقي في مثل هذا اللون من المعرفة يتعلق بمسار المعرفة ذاتها، كما يتعلق بمادتها سواء بسواء. ففيما يخص المعرف فاننا، في أول الأمر، لا نرى أية ضرورة في عملية البناء، لأن مثل هذه الضرورة لا تنشأ من الفكرة الشاملة للنظرية، بل هي بالأحرى مفروضة عليها. فعلى المرء أن يطيع الأمر طاعة عمياء برسم هذه الخطوط بدقة في

حين أن هناك عدداً آخر لا نهاية له من الخطوط يمكن رسمها دون أن ندري شيئاً غير ذلك سوى أننا نعتـقد أن ذلك سوف يساعد في النهاية في تحقيق الغرض وهو الوصول إلى البرهان. ولن تتضح فـائدة هذا الأجراء إلا فيما بعد. وإنْ كان هذا النفع ليس سوى نفع خارجي فحسب(١). وإلى جانب ذلك فـهذا البرهـان يسيـر في طريق يبدأ من نقطة مـا، دون أن يعلم المرء، بعد، ما هي العلاقة بين هذه البداية وبين النتيجة التي سوف تنتج عنها. وما

---

(١) يذهب جلوكنر في كتـابه عن هيجل مجلد ٢ ص ٤٥٥ أن نقد هيجـل للرياضيات يقف مع نقد آخر لخصمـه شوبنهور فهناك فقرات متشـابهة بينهـا. وإنْ كان نقد هيجل يختلف عن نقد شوبنهر في نقطة هامة فبينـما الأخير يصرُّ على «الحدس الخالص» وعلى «المنهج التحليلي»، فان هيجل يحاول أن يوضح مـا يوجد في البناء الرياضي من قصور وأُحادية الجانب. ومن إنتـقادات شوبنهـور لاقليدس أن البراهين الإقليـديـة تعتـمـد علـى خفـة اليد، فمـعظمها يدخل من الباب الخلفي.. وكـثيراً ما نرسم خطوطاً ـ كـما هي الحال في نظرية فيثـاغورس ـ دون أن يعلم المرء سببـاً لها. ثم يتبّين الدارس في النهايـة أنها كانت مجـرد شراك تنصب للدارس ليقع في أحـابيلها فيـوافق عليها ويُسلم بهـا في النهاية... رغم أن سيـاقها الداخلي يظل غيـر مفهوم بالـنسبة إليه. حـتى أنه يمكن أن يدرس كل ما كتبه إقليدس دون أن يصل إلى إسـتبصار قوانين العلاقات المكانية فـلا يجد أمامه سوى أن يحفظ بعض نتائجها عن ظهر قلب. والواقع أن المعرفة التجريبية غير العلمية هي أشبه بالطبـيب الذي يعـرف المرض والعلاج ولا يـعرف العـلاقـة بينها، وهكذا تُـعلّمنا نظرية فيـثاغورس «الخاصـية السرية» لطبـيعة المثلث قـائم الزاوية... الخ» ـ ويترجم كاوفـمان فقـرات طويلة أخرى من كتـاب شوبنهور «العـالم إرادة وتمثل» ـ ليس ثمة مـا يدعو إلى نقلها وهي موجودة في صفحات ٦٥ ـ ٦٦ (المترجم).

أن يبدأ البرهان تقدمه حتى يأخذ هذه التحديدات والعلاقات الجزئية، ويترك غيرها، دون أن يتضح، على نحو مباشر، ما هي الضرورة التي تحكم المسار. والواقع أن هناك غاية خارجية هي التي تحكم طريقة السير.

٤٥ ـ الطابع الواضح لهذه المعرفة الناقضة التي تفخر بها الرياضيات، وتعطي لنفسها شرف الامتياز على الفلسفة، يعتمد على فقر في الغاية، ونقص في المادة. وهو من ثَّم ضرب من اليقين على الفلسفة أن تأنف منه، فهدف الرياضة أو فكرتها الشاملة هو المقدار. وهذه العلاقة هي بالضبط العلاقة غير الماهوية التي تفتقر إلى الفكرة الشاملة. وبالتالي فعملية المعرفة تسير على السطح، ولا تمس الموضوع ذاته، أعني ماهيته أو فكرته الشاملة، ومن ثَّم فهي تفشل في فهمه فهماً شاملاً، (أعني من منظور فكرته الشاملة). فالمادة التي تزودنا الرياضة بها مثل هذا الكنز المبهج من الحقائق هو المكان والوحدة العددية. أما المكان فهو الوجود الذي تحفر فيه الفكرة الشاملة إختلافاتها، كما لو كانت تحفر في عنصر فارغ لا حياة فيه، تصبح فيه هذه الاختلافات بدورها هامدة وبلا حياة. فما يتحقق بالفعل ليس شيئاً مكانياً على نحو ما تنظر إليه الرياضيات. كما أن الفلسفة لا تنشغل بأشياء لم يتحقق بالفعل كالموضوعات التي تدرسها الرياضيات. فلا الحدس الحسي العيني، ولا الفلسفة يهتمان بها أدنى إهتمام. ففي مثل هذا العنصر غير المتحقق بالفعل لا توجد سوى حقيقة من نوع واحد أعني قضايا جامدة ميتة. وفي إستطاعة المرء أن يتوقف عند أي منها، ثم تبدأ

القضية التالية بداية جديدة خاصة بها. دون أن تُحرك القضية الأولى نفسها إلى القضية التالية، ودون أن تكون هناك أية رابطة ضرورية تنشأ من طبيعة الموضوع ذاته. وبسبب هذا المبدأ والعنصر ـ وها هنا تكمن صورية اليقين الرياضي ـ فان هذا الضرب من المعرفة يتحرك إلى الأمام على طول خط التساوي Equality لأن ما لا حياة فيه، طالما أنه لا يتحرك بذاته، لا يصل إلى تمييزات الماهية، ولا إلى التضاد الماهوي، ولا إلى التفاوت أو اللامساواة. وبالتالي لا يقوم بعملية الانتقال من ضد إلى ضد، ولا يصل إلى الحركة الكيفية المحايثة، أو الحركة الذاتية لأن ماتهتم الرياضيات بدراسته هو المقدار فحسب، وذلك هو التمييز أو الاختلاف غير الماهوي(١). ان الرياضيات تتجرد من واقعة أن الفكرة الشاملة هي التي تقسِّم المكان إلى أبعاده، وتعيّن الارتباكات بين هذه الأبعاد وفي داخلها. فهي لا تدرس مثلاً العلاقة بين الخط والسطح، وعندما تقارن بين قُطر الدائرة والمحيط، فانها تواجه بأمور لا يمكن قياسها أي بعلاقة الفكرة الشاملة، بشيء لا متناه يفلت من التحديد الرياضي.

٤٦ ـ ثم انّ الرياضيات المحايثة أو ما يسمى بالرياضيات البحتة تضع الزمان من حيث هو زمان في مواجهة المكان وتتخذ منه مادة ثانوية

(١) العلاقات غير الماهوية والاختلافات الكمية ـ في مقابل العلاقات الماهوية والاختلافات الكيفية ـ لا تختص بماهية الشيء، لكنها إذا إنصبتْ على الماهية لم تعد إختلافات كمية (المترجم).

لاهتمامها. صحيح أن الرياضيات التطبيقية تدرس الزمان كما تدرس الحركة، والأشياء العينية الأخرى سواء بسواء إلا أنها تستمد القضايا التركيبية من التجربة ـ القضايا التي ترى أن الفكرة الشاملة هي التي تحدد العلاقات ـ ثم تطبق صيغها فحسب على هذه القضايا المفترضة سلفاً. وما يسمى بالبراهين على هذه القضايا ومن أمثلتها مبدأ توازن الروافع، أو العلاقة بين الزمان والمكان في حركة السقوط ـ كثيراً ما تُفترض كبراهين ويُسلّم بها، ولكن ذلك لا يبرهن إلا على حاجة المعرفة الشديدة للبرهان، ما دامت ترحب بمظهر البرهان الفارغ حين يعوزها البرهان، وتستمد منه قدراً من الرضا. ولا شك أن نقد هذه البراهين سيعد عملاً مشهوداً بقدر ما يكون مفيداً(١)، من ناحية لأنه سيخلع عن الرياضيات هذا الريش المزخرف، ومن ناحية أخرى لأنه سيّبين حدودها، وبالتالي يظهرنا على مدى الحاجة إلى نوع مختلف من المعرفة.

أما فيما يتعلق بالزمان الذي لابد أن يظن المرء أنه يشكل مع المكان كفي القفاز، وبالتالي فهو يؤلف مع المكان القسم الثاني من الرياضيات البحتة، فهو الفكرة الشاملة ذاتها في وجودها(٢). أما مبدأ المقدار، مبدأ

(١) يشير هوفمايستر Hoffmeister إلى الفقرة رقم ٢٦٧ حيث يناقش هيجل قوانين الجاذبية من نفس المنظور ـ ميللر ص ٢٧ (المترجم).

(٢) ربما تذكر القارىء عبارة أفلاطون في «محاورة طيماوس ـ ٣٧» «أنَّ الزمان هو الصورة المتحركة للأزل». أما عند هيجل فليس الزمان صورة للفكرة الشاملة نفسها في حالة الوجود. والفكرة الشاملة ـ كما لاحظنا من قبل سيَّالة بحكم طبيعتها فهي من حيث=

الاختلاف الذي لم تحدده الفكرة الشاملة، ومبدأ التساوي أو المساواة، مبدأ الوحدة المجردة التي لا حياة فيها، فانهما لا طاقة لهما بالانشغال بذلك القلق الخالص للحياة، وبتمايزها المطلق(١). ولذلك فان هذه القوة السالبة لا تؤلف القسم الثاني من الرياضيات البحتة إلا في صورة مشلولة فحسب، ترد بوصفها نشاطاً خارجياً ما هو متحرك بذاته ليصبح مجرد مادة، حتى نعثر فيه على المضمون الخارجي المحايد الذي لا حياة فيه.

(طبيعة الحقيقة الفلسفية ومنهجها)

٤٧ ـ أما الفلسفة فهي، من ناحية أخرى، لا تدرس التعينات غير الماهوية(٢)، وإنما تدرس التعيّن بمقدار ما يكون ماهوياً، فعنصره ومضمونه

= ماهيتها نفسها تتجاوز الثبات والجمود. وينطوي وجودها، هذا الوجود السيال على الزمان. كاوفمان ص ٦٩، وقد سبق أن ذكر هيجل عبارة مماثلة هي «الروح هي الزمان» في محاضراته في يينا عام ١٨٠٣ . انظر في مفهوم الزمان عند هيجل وأهميته في الفلسفة الهيجلية دراسة بقلم أ. كوريه A. Koyie «هيجل في يينا» في مجلة «التاريخ وفلسفة الدين» ابريل عام ١٩٣٤ ـ هيبوليت جـ ١ ص ٤٠ (المترجم).

(١) كان الوجود المتعين في مؤلفات الشباب، يحمل عنصر الايجاب والسلب، الالغاء والابقاء معاً.

(٢) سبق أن شرح هيجل كيف أن الحقيقة التاريخية تهتم بما هو عارض وحادث وتعسفي، وضرب لذلك مثلاً تاريخ ميلاد قيصر، ثم عرض في مناقشة طويلة للحقيقة الرياضية، محاولاً أن يبيّن، بطرق شتى أن المتخصص في علم الهندسة لا يصل إلى ماهية المثلث. أما الفلسفة فهي، من ناحية أخرى، تشغل نفسها بماهية ما تدرسه. ويمكن أن =

ليس شيئاً مجرداً غير متحقق وانما هو المتحقق بالفعل، ذلك الذي يضع نفسه ويظل حيا داخل ذاته ـ الوجود داخل فكرته الشاملة الخاصة(١). فعنصر الفلسفة هو العملية التي تنتج لحظاتها وتتجاوزها. وهذه الحركة تشتمل في كليتها على ما هو موجب (فيها) وعلى حقيقته. ومن ثَّم فان هذه الحقيقة تنطوي على السلبي أيضاً، ذلك الذي قد يسمى «بالزائف»، إذا كان يمكن أن يُنظر إليه المرء على أنه شيء ينبغي عليه أن يسقطه من حسابه. في حين أن الزائل نفسه ينبغي، على العكس، إعتباره ماهويا(٢)، لا بوصفه شيئاً ثابتاً، مقطوع الصلة بالحق ومعزولاً عنه في مكان لا يعلمه أحد. تماما مثلما أن الحق لا ينبغي النظر إليه على أنه شيء يقع في الجانب الآخر جامد وميت: فالظاهر هو الظهور والزوال، لكنه هو نفسه لا يظهر

= يساعدنا المثال الآتي: على حين أن مؤرخ الفن أو الدين لابد أن يشغل نفسه بأحداث عارضة غير ضرورية، فان فيلسوف الفن أو الدين لابد أن يسأل نفسه: ما هي ماهية الفن؟ وما هي ماهية الدين ـ كاوفمان ص ٧١ (المترجم).

(١) عندما يصر هيجل على أن الفيلسوف يهتم بالماهية فهو لا يعني بذلك على الاطلاق، أنَّ الوجود لا يكون موضع إهتمامه. فأي قسمة ثنائية من هذا القبيل للوجود والماهية، سوف تصدمه بوصفها لم تصل بعد إلى مرتبة الفلسفة. وانما يريد هيجل باستخدامه لهذه المصطلحات أنْ يقول انَّ الرياضيات بعيدة تماماً عن دراسة الماهيات، بل هي تدرس المجرد، وما لم يتحقق بالفعل. أما الفلسفة التي تدرس الماهوي فهي تدرس بالضرورة ما هو متحقق بالفعل ـ كاوفمان ص ٧١ (المترجم).

(٢) ما هو عابر وزائل جوهري وماهوي أيضاً. وقد مهدً هيجل لذلك في الفقرات الأولى من التصدير (المترجم).

ولا يزول، لأنه «وجود في ذاته»، يقـوم بذاته ويتشكل منه التحـقق الفعلي أو حـركة الحـيـاة وحـركة الحـقـيقـة، وبذلك لا يكون الحق سـوى نشـوة باخوسـية(١). يصبح فيها جمـيع الأعضاء سُكارى، وينهار كل عضو من المشاركين فيها بمجرد ما يكف عن الاشتراك العملي فيها، ذلك لأن النشوة شفـافة بقدر مـا هي سكينة بسيطة. وفي سـاحة العـدالة لهذه الحركـة فانَّ

---

(١) «النشوة البـاخوسية» نسبـة إلى الإله باخوس Bacchus إله الخمر عند اليـونان، الذي كانت طقـوسه الدينية واسعـة الانتشار بينهم. وتقول الاسطورة أنَّ الجـبابرة قبضـوا عليه ومزقـوا جسمه أشـلاء. وكانت النساء اليونانيـات يصعدن التـلال في فصل الربيع حين تزهر الكروم ليقابلن الإله حين يولد من جديد. وكن يقضين يومين كاملين يحتسين فيها الخمر بلا حسـاب حتى يفـقدن عـقلهن من الشراب. وكن فـي أثناء إحتـسائهن الخـمر ورقصهن يهتجن اهتياجاً يتحللن فيه من جميع القيود. ثم يمسكن بماعز أو ثور أو رجل ـ يعتـقدن أن الإله قد تقمـصه ـ ويمزقنه ارباً وهو على قيـد الحياة، ثم يشـربن دمه، ويأكلن لحمه. وكن في هذه النشـوة القدسية يؤمن بأنهن سيصبحن هن والإله شيئاً واحداً، وأنهن سيظفرن بالامتزاج معه إمتزاجاً صوفياً. وكن يسمين هذه الحالة «بالنشوة الباخوسية» أي خروجـهن من أرواحهن ليلاقين باخـوس ويتحدن معـه.. والمعنى أن أشكال الوعي التي درستـها ظاهريات الروح غير متزنة وتبعث على السـخرية، وإنْ كانت مـوجودة ويمكن توضيحهـا بأمثلة من التاريخ. ولكنها مراحل عابرة وزائلة من قصـة ثقافة الروح، وكلما إستـرجعنا هذه القصـة وما فيـها من أحداث، جـملة أو فُرادى، ونحن نقلب صفـحات الكتـاب، فقـد الدوار حدته وحلَّـت محله سكينة هادية وبسيطة. قـارن في هذه القصـة المجلد الأول من كـتابنا «معجم ديانات وأسـاطير العالـم» مكتبة مـدبولي بالقـاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

الأشكال الفردية للروح لا تصمد إلا بقدر ما تصمد الأفكار المتعينة. ومع ذلك فهي لحظات إيجابية وضرورية بقدر ماهي سلبية وزائلة عابرة. أما الحركة ككل، إذا نظرنا إليها على أنها ساكنة هادئة، فان ما يميّز نفسه داخلها، ويهب نفسه وجوداً جزئياً، فانه يبقى بوصفه شيئاً يمكن أن يتذكر نفسه.،كما أن وجوده يصبح معرفة ذاتية أو معرفة لنفسه، وهذه المعرفة الذاتية هي أيضاً، وعلى نحو مباشر، وجود(١).

٤٨ ـ قد يبدو ضرورياً منذ البداية أن نسوق كلمة عن منهج هذه الحركة، أعني عن منهج العلم. غير أن الفكرة الشاملة لهذا المنهج يمكن أن تلتمس، فيما سبق أن ذكرناه. أما العرض المنظم لهذا المنهج فتلك هي المهمة التي يضطلع بها المنطق، بل هي بالأحرى، المنطق نفسه. لأن المنهج هو النسيج الذي يتألف منه الكل في صورته الجوهرية الخالصة(٢). ومع ذلك فيتعيّن علينا أن ندرك أن نسق الأفكار الذي يهتم بتحديد المنهج الفلسفي وما ينطوي عليه من معتقدات سائدة، قد أصبح ينتمي إلى ثقافة ولي زمانها. وإنْ بدا في هذا الحديث نغمة مباهاة أو نبرات ثورة فليعلم القارىء أني أبعد ما أكون عن هذه النغمات ـ لكن علينا أن نلاحظ أن

---

(١) نجد في مسار الحركة كلها أن الوجود المتعيّن، أو الايجابي (بالمعنى المذكور في مؤلفات الشباب) يلغى ويحتفظ به في آن معاً. هيبوليت جـ١ ص ٤١ ـ والاشارة إلى نهاية ظاهريات الروح (المترجم).

(٢) قارن كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢٨ وما بعدها (المترجم).

الرأي السائد نفسه قد وصل بالفعل إلى وجهة النظر التي تقول أنّ النظام العلمي الذي تدعونا إليه الرياضيات، بشروحه، وأقسامه، وبديهياته، ومجموعة النظريات، وبراهينها مبادئها، واستنباطاتها، ونتائجها التي تلزم عنها ـ قد أصبح نظاماً بالياً وعتيقاً تماما(١). فلم يعد يلجأ إليه أحد الآن إلا نادراً. رغم أن قصوره لم يتضح للأذهان على نحو كاف. فان لم يكن قد أدين تماما، فان أحداً لم يعد يُقبل عليه بشغف، إنه ينبغي علينا أن ننحاز فنقف إلى جانب ما هو ممتاز، وأن نفترض أنه سيكون نافعاً، وسوف يحظى بالقبول(٢). وليس من الصعب علينا أن نرى أن الطريقة التي نؤكد بها قضية، وندلل عليها، ونفند ضدها، بنفس الطريقة، بالبراهين ليستْ هي الشكل الذي يمكن أن تظهر فيه الحقيقة، فالحقيقة هي حركة ذاتية خاصة، في حين أن المنهج، كما وصفناه الآن تواً، هو نمط المعرفة التي تظل خارجية عن مادتها. ومن هنا فهو يخص الرياضيات، وينبغي أن يترك لهذا العلم، الذي يتخذ لنفسه ـ كما لاحظنا ـ مبدأ علاقة المقدار، وهي علاقة غريبة عن الفكرة الشاملة، كما يتخذ لمادته المكان الميت، والوحدة العددية

---

(١) كان اسبنوزا وفولف يعتقدان أنه يمكن استخدام المنهج الرياضي في نطاق الفلسفة. ولقد سبق لهيجل أن إنتقد أيضاً في كتابه «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» ـ «الميل إلى التأسيس» عند راينهولد ـ هيبوليت مجلد ١ ص ٤١ (المترجم).

(٢) إشارة خلافية إلى آخر جملة في كتاب «الأخلاق» لاسبنوزا التي تقول: «غير أن كل ما هو ممتاز صعب بقدر ما هو نادر». فقد كان هيجل يؤمن بأن ما هو ممتاز ينتشر ويحظى بالقبول العام ـ كاوفمان ص ٧٣ (المترجم).

التي لا حياة فيها. وهذا المنهج أيضاً، في صورته الفضفاضة، أعني كلما إختلط أكثر بما هو عارض وحادث وتعسفي، قد يحتفظ بمكانته في الحياة الجارية، في حوار في استقصاء تاريخي، يستهدف بالأحرى، إشباع حب الاستطلاع، أكثر في تقديم المعرفة، على نحو ما يكون الأمر في تصدير كتاب(١). ويتألف مضمون الوعي في الحياة اليومية المألوفة من معارف شتى، وخبرات أو تجارب، وموضوعات حسية عينية. وأفكار، ومبادىء أساسية. ويتحول أي شيء إلى مضمون مما تقع عليه يده، أو يُقبل كوجود ـ أو ماهية ـ ثابت ومحدد. ويسير الوعي أحياناً مع هذا المضمون أينما سار، وأحياناً أخرى يقطع رباطه ويتعامل عشوائياً مع مضمونه، ويسلك كأنه هو الذي يحدد هذا المضمون، ويتناوله من الخارج. وهو يرد المضمون إلى هذا الضرب أو ذاك من اليقين، حتى ولو كان هذا الاحساس وليد اللحظة فحسب، ولا يلبث إقتناعه أن يشعر بالرضا عندما يجد مكاناً مألوفاً يرتاح إليه.

٤٩ ـ لكنا سبق أن أشرنا إلى أنه، ما أن تقوم الفكرة الشاملة بطرح وبنبذ الأسلوب المتسبب في الحوار والنقاش ومعه حذلقة العلم وما فيه من أبهة ـ فان ذلك لا يعني أن يحل محلّها لا منهجية الالهام والحس الداخلي(٢)، أو شطط أحاديث النبوات، فهما معا يحتقران لا الأبهة

(١) ضرب من التشهير والطعن حتى في تصديره هو لكتابه (المترجم).

(٢) إشارة إلى كتاب ج.ف. فريز J.F.Fries «المعرفة والايمان والإلهام» الذي صدر في يينا عام ١٨٠٥ (المترجم).

العلمية فحسب، بل الطرق العلمية أيا كان نوعها(١).

(اعتراضات على المذهب الشكلي)

٥٠ ـ ينبغي ألا يُنظر إلى الشكل الثلاثي على أنه شكل منهجي حينما يرتد إلى صيغة لا حياة فيها، مجرد ظل. وعندما يُنظر إلى التنظيم العلمي من خلال جدول من المصطلحات. لقد أعاد كانط(٢) إكتشاف هذا الشكل الثلاثي بالغريزة، غير أن هذا الشكل ظل في مؤلفاته جامداً ميتاً وغير مفهوم(٣). طالما أنه قد رُفع بالتالي إلى مغزاه المطلق، فقد قدَّم معه الشكل

---

(١) أنَّ نقد هذا المنهج الرياضي في التفلسف، لا يعني نقد المنهج بصفة عامة، وهو لا يعني بصفة خاصة، الوقوع في «.. اللاعقلانية الرومانسية» ـ هيبوليت جـ١ ص ٤٢ (المترجم).

(٢) يقول هيجل أنَّ كانط تصور الفكر على أنه فهم أي على أنه «شكل» وإذا نُظر إلى الفهم على أنه تجريد «للشكل» في ثلاثيته، فسوف يتساوى بعد ذلك اعتباره فهما للوعي أو فهما للطبيعة، وسواء نظر إلى الشكل على أنه شكل الذكاء الواعي أو غير الواعي، فكما هي الحال في الأنا يصبح الفهم هو الفكر وقد أصبح تصورياً». «الايمان والمعرفة» ص ٧٩ من ترجمة هـ . س . هاريس H.S.Harris نيويورك عام ١٩٧٧ (المترجم).

(٣) أعاد كانط إكتشاف هذا الشكل الثلاثي بعد أن قدَّم إثنتى عشرة مقولة في كتابه «نقد العقل الخالص» وقد أضاف بعض الملاحظات إلى الطبيعة الثانية التي ظهرت عام ١٧٨٧ يقول: «يمكن للمرء ـ بصدد جدول المقولات هذا ـ أن يسوق مجموعة من الملاحظات قد تترك أثراً هاماً ملحوظاً على الشكل العلمي لكل معرفة عقلية. والملحوظة الثانية أن عدد المقولات في كل فئة ثابت وهو ثلاثة وهو أمر يدعو إلى التدبر والتفكير ما دمنا نجد أن كل قسمة قبلية للتصورات لابد أن تكون قسمة ثنائية. وتظهر المقولة الثالثة من =

الحق في مضمونه الحق، حتى لقد ظهرت الفكرة الشاملة للعلم إلى النور. هذه الشكلية التي سبق أن تحدثنا عنها حديثاً عاماً من قبل، والتي نود أن نصف أسلوبها هنا بشيء من التفصيل تخيلتْ أنها فهمت طبيعة الشكل وحياته وعبَّرت عنهما، عندما زودته بتخطيط معيّن، يتخذ له محمولا(١)، وليكن الذاتية أو الموضوعية، أو قل المغناطيسية والكهرباء ... الخ - أو كالتقلص والامتداد أو الشرق والغرب وما شابه ذلك. ويمكن أن تتضاعف هذه المحمولات وتتعدد إلى ما لا نهاية، طالما أن كل شكل أو تعيّن يمكن أن يُستخدم، مرة أخرى، على أنه شكل أو لحظة في حالة أخرى. وكل منها يمكن أن تؤدي، للأخرى نفس الخدمة، بامتنان، بحيث تخرج لنا دائرة من التبادل لا نستطيع أن نعرف فيها أبداً الموضوع ذاته ما هو، ولا أن نعرف الموضوع الواحد ولا الآخر. واننا لنجد في عملية كهذه تعينات الحس تُستخدم أحياناً على نحو ما يلتقطها الحدس اليومي، ويفترض فيها بالطبع أن تعني شيئاً مختلفاً عما تقوله. كما أن هذه العملية تستخدم أحياناً أخرى تعينات الفكر الخالص التي تنطوي في ذاتها على معنى: مثل: الذات، والموضوع، والجوهر، والعلّة، والكلي ... الخ. وهي

= الجمع بين المقولة الأولى والثانية في كل فئة: فالجملة هي مركب الوحدة والكثرة، والحد مركب الايجاب والسلب، والتفاعل مركب الجوهر والعلية ... الخ» (المترجم).

(١) ينقد هيجل هنا هذا الاستخدام الثلاثي في «فلسفة الطبيعة» عند شلنج فقد تحولت هذه الثلاثية إلى شكلية خالصة - هيبوليت جـ ١ ص ٤٢ (المترجم).

تستخدمها بغير نقد أو تمحيص وبطريقة تتسم بغياب الفكر، على نحو ما نستخدمها في حياتنا اليومية. أو على نحو ما نستخدم القوة والضعف والامتداد والتقلص، ولذلك فان هذه الميتافيزيقا في الحالة الأولى غير عملية، بقدر ما تكون التمثلات الحسية في الحالة الأخيرة.

٥١ ـ وبدلاً من الحياة الباطنية، والحركة الذاتية لوجودها، فان هذا الضرب البسيط من الحدس الذي يعني هنا المعرفة الحسية، يتّم التعبير عنه وفقاً لمشابهة سطحية ، ويسمى هذا التطبيق الخارجي الفارغ باسم «البناء أو التركيب Constructions(١). ومثل هذه الشكلية تنتهي إلى ما تنتهي إليه كل شكلية أخرى. وما أغبى ذلك الإنسان الذي لا يستطيع أن يتعلم في ربع ساعة أن هناك أمراضاً منها الانهاك، وتشنج عضلات الصدر ... الخ. وأن هناك طرقاً للعلاج بقدر ما هناك من أمراض. ولما كان هذا التعليم اعتبُر كافياً حتى عهد قريب:، فمنْ ذا الذي لا يأمل أن يتحول بذلك تحولاً سريعاً من طبيب بالتجربة إلى طبيب نظري؟. وعلى هذا النحو يسعى المذهب الشكلي «في فلسفة الطبيعة» أن يعلّمنا أن الفهم هو الكهرباء، أو أن الحيوان هو النتروجين ..Nitrogen أو أنها ترادف القطب الشمالي والقطب الجنوبي الخ وهي تعرض ذلك ـ سواء عبرّت عنه بكلمات فجة

---

(١) كان كانط أول مَنْ تحدث عن تركيب المادة إنطلاقاً من قوتين أساسيتين هما: الجذب والطرد. وهيجل هنا يلوم شلنج لأنه لم يضع المضمون ذاته موضع التفكير، بل طبق عليه صيغة تخطيط خارجي بناء على مماثلة سطحية ـ هيبوليت جـ ١ ص ٤٣ (المترجم).

كالأمثلة التي سقناها أو تغلفها أكثر بالمصطلحات ـ عندما يواجه الذهن الساذج هذه القدرة، التي تجمع ظواهر متباعدة في ظاهرها، وبالعنف الذي تعاني منه أشياء الحس خلال هذا الربط، ويخلع عليها مظهر الفكرة الشاملة، ولا يكلّف نفسه مشقة القيام بالفعل الرئيسي، وأعني به التعبير عن الفكرة الشاملة نفسها، أو إضفاء المعنى على التمثلات الحسية ـ وعندما يواجه الذهن الساذج ذلك كله، فقد يمتلأ بالدهشة والاعجاب، بل قد يمجد فيها عمق الانتاج العبقري. وقد تنشرح كذلك بوضوح مثل هذه السمات. ما دامت قادرة على أن تستبدل بالفكرة الشاملة المجردة شيئاً حسياً يمكن ادراكه عن طريق الحدس، فتزداد بذلك بهجتها. وقد تهنيء نفسها لما تستشعر بداخلها من إنسجام مع هذا الانجاز الرائع ـ والحيلة البارغة في هذا الضرب من الحكمة يسهل تعلمها بنفس السهولة في ممارستها. لكن ما أن نألفها حتى يصبح تكرارها أمرا لا يطاق مثلما يصبح تكرار خفة اليد ـ بعد أن إنكشف أمرها ـ شيئاً يصعب إحتماله. وليست الأداة التي تستخدمها مثل هذه الشكلية الرتيبة ـ ليست من حيث التحكم فيها، أصعب من التحكم في بالتيه Palette الرسام التي لا يوجد عليها سوى لونين فحسب: ولنقل اللون الأحمر والأخضر يلّون بأحدهما السطح حين يكون أمام مشهد تاريخي، وبالآخر مناظر الطبيعة. وسوف يصعب هنا أن نقرر أي الأمرين أدعى إلى الدهشة: أهو السهولة التي يُطلى بها كل شيء في السماء، وفي الأرض، وتحت الأرض، بهذا الخليط

من الألوان، أم هو الزهو بامتياز هذه الوصفة الكلية الشاملة: الحق أن كلا منهما يدعم الآخر. ومُحصلَّة هذا المنهج الذي يصبغ كل ما في السموات والأرض، وجميع الأشكال الطبيعة والروحية بعدد من التعينات حسب مخطط عام، وإذا ما رتب كل شيء على هذا النحو وصفه بأنه «تقرير واضح وضوح النهار»(١). عن الكون بوصفه كائناً حياً. أو هو جدول إجمالي أشبه بالهيكل العظمى الذي تغطيه كله قصاصات من الورق أو هو أشبه بصفوف من العلب المغلقة في محل بقالة كُتِبَ على كل منها إسم البضاعة. والأمر واضح في كلتا الحالتين (الهيكل العظمى أو علب البقال) فكما أن اللحم والعظم إنتزعا من الهيكل العظمى، وكما أن «المادة» الحية قد غُلِّفت في علب لا حياة فيها، فكذلك نجد أن هذا التقرير قد إنتزع الجوهر الحي للمادة أو غلَّفه في علب مغلقة ميتة. ولقد سبق أن لاحظنا أن هذه الطريقة في التفكير لا تلبث أن تصل إلى الذروة في أسلوب الرسم بلون واحد رتيب على نحو مطلق، وذلك حين يخجل مما إنطوى عليه مخططه من تمييزات وفروق، فيطرحها جميعاً مع منتجات

---

(١) إشارة إلى كتاب فشته «تقرير واضح وضوح النهار موجه إلى الجمهور عن الماهية الحقة للفلسفة الجديدة» الذي صدر عام ١٨٠١ . وهذا التهكم يؤكد فكرتنا أن فشته وشلنج ملومان - في نظر هيجل - لردِّهما هذه الشكل الثلاثي إلى صيغة ميتة - كاوفمان ص ٧٩ (المترجم).

الفكر الانعكاسي في فراغ المطلق، الذي خرجت منه الهوية الخالص، والبياض الذي لا شكل له(1). وهذه الخاصية ذات اللون الواحد، للمخطط، وهذه الهوية المطلقة، والانتقال من أحدهما إلى الآخر هي ـ على حد سواء ـ منتجات للفهم وللمعرفة الخارجية، لا حياة فيها.

٥٢ ـ غير أن ما هو ممتاز لا يستطيع الافلات من هذا المصير الذي يكون فيه محروماً من الحياة والروح، ومنسلخاً عن نفسه بحيث يُرى جلده وقد اكتسى بمعرفة ميتة يلفها الغرور. وليس ذلك فحسب بل إننا بالأحرى نستطيع أن نلمس حتى في هذا المصير قدرة ما هو ممتاز في السيطرة على القلوب، إنْ لم نقل على العقول أيضاً، كما نستطيع أن نراه أيضاً وهو يفض نفسه على نحو بنائي في الكلية وتعيّن الصورة التي يعتمد عليهما كماله، وهذا الفض هو وحده الذي يجعل من الممكن إستخدام هذه الكلية بطريقة سطحية.

٥٣ ـ ليس في إستطاعة العلم تنظيم نفسه إلا عن طريق حياة الفكرة الشاملة نفسها. والتعيّن المستمد من المخطط والذي يلحق بشيء ما موجود على نحو خارجي. وهي تصبح في العلم، روح المضمون المتحقق الذي يتحرك حركة ذاتية. فحركة الموجود الذي يوجد على نحو مباشر، تعتمد،

(1) إشارة إلى المطلق عند شلنج الذي سبق أن نقده هيجل، ووصفه بأنه أشبه بالليل الذي تبدو فيه كل الأبقار سوداء. قارن فيما سبق فقرة ١٦ (المترجم).

من ناحية، على أن يصير آخر غير ذاته، ليصبح بالتالي مضمونه الباطني الخاص، وتعتمد، من ناحية أخرى، على أن ترد لنفسها هذا الفض (لمضمونها)، أي هذا الوجود الخاص بها. أعني أن تجعل ذاتها في لحظة، مع تبسيط نفسها، شيئاً متعيناً. وفي الحركة الأولى يكمن السلب في عملية التمايز، وفي وضع الموجود، وفي هذا الارتداد إلى الذات. وهكذا يكمن السلب في أن تصبح هذه الحركة بساطة متعينة. ويبيّن المضمون أنه لم يتلق تعينه من شيء آخر، ولم يلحق به من الخارج(١). وإنما هو يُعيّن نفسه، وهو الذي يحدد لذاته موضعها بوصفها لحظة من لحظات الكل(٢). أما

---

(١) يعتقد جلوكنر أن هيجل يصف هنا الخطوات الثلاث: الموضوع، والنقيض، والمركب. (المجلد الثاني ص ٤٦٠). وإنْ كان كاوفمان يعتقد أن هيجل لم يذكر هذه الخطوات معا إلا في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» في نهاية نقده لكانط ـ وهي في رأينا مبالغة شديدة من كاوفمان وقد سبق أن ناقشنا ذلك (المترجم).

(٢) هيجل يعرض هنا تصوره للايقاع الثلاثي الذي يبدأ بالقضية التي تتطور وتصبح شيئاً آخر غير ذاتها، وتلك هي لحظة التخارج والاغتراب، لكنه يسلب هذا السلب الأول «ويعود إلى نفسه» كما يقول هيجل. لكنه في هذه العودة إلى ذاته يهبط ليصير شيئاً متعيّناً، يصبح لحظة بسيطة في الكل، أو «مثال». وتعيّن الوجود هنا أو هناك لا ينطبق على شيءخارجي، وانما هو نفسه الذي يصير. وليست المعرفة في هذه الحالة سوى متابعة حركة المضمون دون إعطائها أي شكل غريب عنها. وسوف نلاحظ الجهد الذي يبذله هيجل لكي لا يفصل الحياة الأصلية للمضمون العيني عن فكر هذا المضمون. هيبوليت جـ١ ص ٤٦ (المترجم).

الفـهم، بما له من تصنيف وترتيـب، فهـو يحـجب عنا ضـرورة المضمـون وفكرته الشاملة، وكل ما يشكل العينية والتحـقق الفعلي، أي الحركة الحية للواقع الذي ترتبه. أو أن الفـهم، بالأحرى، لا يحتفظ بها لـنفسه، طالما أنه لم يتعرف عليها. لأنه لو كان يملك هذه البصيرة، لكان من المؤكد أن يظهر علامة عليها. بل ربما لـم يشعر بالحاجة إليها، ولو شعر لأقلع عن تخطيطه، أو لتحقق ـ على الأقـل، أنه لن يأمل قط في أن يتعلم شيئـاً، بهذه الطريقة، أكثر مما يمكن للمرء أن يتعلم من جدول بالمحتويات . وهكذا نجد أن الفهم يقدم لنا جدولاً بالمضمون، ولكنه لا يمدنا بالمضمون نفسه.

خذ مثلاً تعيناً خاصاً ولنقل المغناطيسية نجد أنه في ذاته عيني أو واقعي، ومع ذلك فان الفهم ينحط به إلى شيء مـيت لا حياة فيه، مجـرد محمول بين محمولات غـيره يُنسب إلى موجود من الموجودات، يتمـيز عنها، بدلاً من أن يُعـرف بوصفـه الحيـاة الداخليـة لهذا الـوجود، كـما أننا لا نعـرف الطريقة الـفريدة الخاصـة التي يتوالد بواسطتـها أو يعبّـر بها عن نفـسه في ذلك الوجود. والفهم الصوري يترك لغيره معالجة هذه النقطة واضافة تلك السمة الرئـيسية. فهـو بدلا من أن ينفذ إلى باطن مضمـون الشيء، يكتفي دائماً بأن يقوم بمسح عام، للكل ويُلقي نظرة من أعلى على الوجود الجزئي الذي يتحدث عنه، أعني أنه لا يراه على الاطلاق. أما المعرفة العلمية، فهي تتطلب. على العكس أن يُسلّم المرء نفسه لحيـاة الموضوع. وبعبارة أخرى،

أن المرء في ذهنه أن يعبّر عن الضـرورة الداخلية لذلك الموضوع(١). ولمـا كانت المعرفة العلمـية تستغرق في موضوعهـا على هذا النحو، فانها تنسى تلك النظرة العامة أو ذلك المسح العام. أو تلك الوجهة السطحية من النظر التي ليست سوى إنعكاس المسار المعرفي على نفسه عائدا إلى ذاته وبعيداً عن المضمون(٢). ومع ذلك فالمعرفة العلمية حين تنغمس في المادة، وتتقدم وفقاً لحركة تلك المادة، فانها تنتهي بالعودة إلى ذاتها، غير أن هذه العودة لا تتم قبل أن يكون المضمون ، بارتداده إلى نفسـه، قد تَّم تبسيطه في التعيّن، وردّ نفسه إلى جـانب واحـد من جوانب وجـوده. وانتقل إلى حقيـقته

(١) أن الأمر الهـام عند هيجل هو أن القـوة الدافعة للسـير التي تنقلنا من نـقطة إلى أخرى، ينبغي أن لا تخـضع لمزاج الباحث، بل لابد أن تنبع من الموضـوع ذاته. فالتـحليل الدقيق لفكرة شاملة، على سبيل المثال، يقتضي أن يسير التحليل ويتقدم إلى فكرة شاملة أخرى. وهكذا يتعـيّن علينا أن نسير مـدفوعين بقوة «الضـرورة الداخلية» للمضمـون. وإذا كان ينبغي علينا أن نركز التحليل على شكل الوعي ومضمـونه على حد سواء. فسوف يتعيّن علينا أن ننغـمس في كل مـوقف على حـدة، وعلى نحـو جاد أكـثر مما يفـعله شراحـه، وسوف نجـد أنه عندما ندفع به إلى نهايتـه لابد أن يُخلي السبيل لموقف آخـر يحل محله ليكون الموقف التالي. كاوفمان ص ٨١ (المترجم).

(٢) دفع الشيء هو جهد الفهم الشامل، وهو ما أعلنه هيجل ضد المثالية الفارغة، التي لا تجد الأنا، باستمرار، إلا في حالة جمود وخواء. غـير أن حركة الفهم الشامل هذه ليست من الحدس، لأن الحدس بطبيعته ساكن، وإنما هو الفكرة الشاملة والفكرة الشاملة هي حركة ذاتية للشيء وفي فعل الفهم الشامل في آن معاً هيبوليت جـ ١ ص ٤٧ (المترجم).

الأعلى. عندئذ ينبثق من خلال هذا المسار الكل البسيط من هذا الثراء الذي بدا أن فكره ضاع فيه.

٥٤ ـ ولما كان الجوهر بصفة عامة، كما سبق أن ذكرنا، هو ذاته وفي بساطته ذاتا، فان كل مضمون هو إنعكاسه الخاص على نفسه(١)، فقوام شيء موجود، أو جوهره هو هويته الذاتية، من حيث أن غياب الهوية الذاتية للشيء يعني تفككه ودماره(٢). غير أن الهوية الذاتية هي تجريد خالص، ولكن هذا التجريد هو الفكر. فأنا عندما أقول «الكيف»، فانني لا أقول سوى تعيّن بسيط. فعن طريق الكيف يتميز وجود عن وجود آخر. أو أنه بوصفه وجوداً، فهو لذاته، أو أنه يقوم من خلال واحديته البسيطة مع نفسه. لكنه بذلك يكون أساساً فكراً. ومن هنا فاننا نفهم الواقعة التي تقول أن الوجود هو الفكر. وذلك هو مصدر الاستبصار الذي يتخلص من الحديث السطحي المبتذل عن هوية الفكر والوجود(٣). وعلى ذلك فما دام

---

(١) يصف جلوكنر هذه العبارة بأنها تعبير عن المنطقية الشاملة، أو شمول المنطق panlogismus، وهو مصطلح نحته جلوكنر، وهو يشبه ما يسمى الآن بالعقلانية Rationalism (المترجم).

(٢) الهوية تعيّن منطقي، أو هي مقولة من مقولات المنطق. لكن ذلك لا يعني أن الشيء المتحد مع ذاته في هوية واحدة يحمل صيغة «الفكر» (المترجم).

(٣) يعتقد كاوفمان ص٨٣ أن هذه إشارة إلى الشذرة الثالثة من شذرات بارميندس الايلي (ولد حوالي ٥١٠ ق.م) ـ التي كثيراً ماتترجم «الفكر والوجود شيء واحد» غير أن شذرة بارميندس الثالثة تقول:«كل شيء واحد من حيث أبداً لأنني سوف أعود إلى=

قوام الشيء الموجود هو الهوية الذاتية أو التجريد الخالص. فهو أيضاً تجريد عن ذاته، أو أنه هو نفسه إفتقار للهوية الذاتية وانحلال لها، انه باطنيته وانزوائه على نفسه أو هو صيرورته الخاصة(١). ولما كانت تلك هي طبيعة ما هو موجود، من حيث أن الموجود يحمل تلك الطبيعة بالنسبة لمعرفتنا، فان مثل هذه المعرفة لا تكون نشاطاً يتناول المضمون كشيء غريب. ولا إنعكاساً للفكر على ذاته بعيداً عن المضمون. فليس العلم هو تلك المثالية التي تستبدل بدجماطيقية القضايا، دجماطيقية اليقين الذاتي(٢). بل، على العكس، ما دامت معرفتنا ترى المضمون يرتد إلى جوانيته الخاصة، فانّ نشاطها يمتص كله داخل المضمون، لأن هذا النشاط هو الذات المحايثة للمضمون. ومع ذلك فقد عادت المعرفة في الوقت ذاته إلى نفسها، لأنها الهوية الذاتية الخالصة في الآخرية. وهكذا يكون نشاط المعرفة هذا هو

= المكان ـ » ولعل هذا ماجعل كاوفمان يستطرد قائلا: «وعلى كل حال فقد قدَّم علماء اللغة في القرن العشرين عدة ترجمات أخرى» (المترجم).

(١) هذا هو جدل الكيف للوجود المتعيّن، أعني للوجود الذي تعيّن على نحو مباشر، والوجود المتعين يتضمن السلب في جوفه، انه وجود كذا وليس وجود شيء آخر. وهو لذلك ينتقل بالضرورة إلى صيرورته (المترجم).

(٢) دجماطيقية القضايا أو الأحكام إشارة إلى فلسفة كانط التي أكدت وجود المقولات دون أن تستنبطها، أما دجماطيقية اليقين الذاتي فهي فلسفة المعرفة المباشرة. هيبوليت جـ ٤ ص ٤٨ (المترجم).

«الدهاء» الذي يبدو إمتناعاً عن النشاط(١)، والذي يكتفي بالمشاهدة، ومراقبة كيف يكون التعيّن، بما له من حياة عينية، حيث يتخيله تماما، يسعى للمحافظة على ذاته الخاصةومصالحه الجزئية مع أنه، في الواقع، يصنع العكس تماماً، فهو النشاط الذي ينتهي إلى تفكيك نفسه ويجعل من نفسه لحظات في الكل.

٥٥ ـ لقد سبق أن أشرنا إلى دلالة الفهم ونحن نشير إلى الجوهر

---

(١) فكرة «الدهاء» منتشرة في فلسفة هيجل كلها لا سيما في فلسفة التاريخ. ودهاء المعرفة يعني أنها تنسى نفسها في الموضوع، فهي ترى صيرورة الموضوع وتحوله إلى لحظة من لحظات الكل. فكل وجود متعيّن يظهر على أنه يدعم نفسه، ويؤكد كيانه، لكنه في تطوره ينفي ذاته ويبرز سلبه الخاص.

وهناك فقرة شهيرة في «محاضرات في فلسفة التاريخ» يتحدث فيها هيجل عن «دهاء العقل» يقول: «إذا كانت الجزئية تتصارع مع جزئية مثلها، ويتحطم في هذا الصراع جانب منها، فليست الفكرة العامة هي التي تشتبك في الصراع وتتعرض للخطر، بل إنها تظل في الخلف دون أن يمسها أو ينال منها شيء. ومن الممكن أن نطلق إسم «دهاء العقل» على تلك الصفة التي يشعل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذي ينمي حياة العقل بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعاني الخسارة. ذلك لأن الأمر يتعلق بالوجود الظاهري الذي يكون جانب منها بلا قيمة، والجانب الآخر ايجابي وحقيقي، والجزئي في معظم الأحيان ليست له قيمة تذكر إذا ما قورن بالعام، فالأفراد يضحيّ بهم، وينبذون، والفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء. لا من ذاتها بل انفعالات الأفراد» راجع ترجمتنا العربية للجزء الأول بعنوان «العقل في التاريخ» ص ١٠٣ ـ ١٠٤ (المترجم).

الواعي بذاته. ونحن نستطيع الآن أن نرى بوضوح، مما سبق أن ذكرناه، دلالته بالاشارة إلى تعيّن الجوهر بوصفه وجوداً، فالوجود هو الكيف، وهو التعيّن المتحد مع نفسه، أو هو البساطة المتعينة، أو الفكر المتعين. وهذا هو فهم الوجود (أعني طبيعة الوجود من منظور الفهم). ومن ثم فهو النوس Nous (أو العقل) الذي كان أنكساجوراس Anaxagoras(١) أول من تنبه إلى أنه ماهية الأشياء الموجودة. ولقد أدرك الفلاسفة الذين جاءوا بعده طبيعة الوجود على نحو أكثر تحديداً بوصفه مثالاً Eidos أو فكرة Idea(٢). وبعبارة أخرى بوصفه الكلية، أو النوع. وقد يبدو النوع أكثر شيوعاً وأشد فقراً من حيث التعبير عن أفكار مثل: الجميل، والمقدس،

---

(١) كان انكساجوراس من الفلاسفة القلائل الذين ذكرهم هيجل بالاسم في هذا التصدير - إلى جانب أرسطو وكانط - وأفلاطون في نهاية التصدير. ولقد عرض هيجل لنفس الفكرة التي يشرحها هنا في محاضرات «في فلسفة التاريخ» فيقول: «كان أنكساجوراس اليوناني أول مَنْ ذهب إلى القول بأن النوس Nous - الفهم بصفة عامة أو العقل - هو الذي يحكم العالم. وليس المقصود بذلك هو الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته، كلا، ولا هو الروح بما هي كذلك، فلابد أن نفرق بعناية بين هذا وذاك. أنّ حركة النظام الشمس تحدث وفقاً لقوانين لا يمكن أن تتغير. هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي تتحدث عنها. لكن لا الشمس، ولا الكواكب التي تدور حولها وفقا لهذه القوانين، يمكن أن يقال أنّ لها أي ضرب من ضروب الوعي». قارن الجزء الأول من ترجمتنا العربية بعنوان «العقل في التاريخ» ص ٨٠ (المترجم).

(٢) الاشارة هنا إلى أفلاطون - كاوفمان ص ٨٥ (المترجم).

والأزلي التي يكثر الحديث عنها في أيامنا هذه. غير أن الواقع أن الفكرة لا تعبّر إلا عن النوع لا أكثر ولا أقل. وإنْ كان عصرنا كثيراً ما يستخف بالتعبير الذي يحدد الفكرة الشاملة، بدقة، ويزدريه لصالح تعبير آخر يلف الفكرة الشاملة في غيوم وإنْ كان يرن رنين الثقافة.

ولما كان الوجود قد تحدد على أنه نوع، فهو فكرة بسيطة والنوس Nous (أو العقل) أو البساطة هو الجوهر. وعلى أساس بساطته أو هيئته الذاتية يبدو محدداً وثابتاً. غير أن هذه الهوية الذاتية هي كذلك سلب. ولهذا فان هذا الوجود المحدد يتنقل إلى التفكك والانحلال. ويبدو أن التعيّن، في البداية، يعود كله إلى واقعة أنه يرتبط بآخر. وتبدو حركته وقد أملتها عليه قوة غريبة عنه. لكن الحقيقة أنه ما دام ينطوي بداخله على آخريته، وبما أنه حركة ذاتية. فهو، بالضبط ما تنطوي عليه بساطة التفكير، لأن هذا التفكير البسيط هو الحركة الذاتية، والتمايز الذاتي للفكر، هو جوانيته الخاصة، هو الفكرة الشاملة الخالصة. وهكذا يكون الفهم صيرورة، ومن حيث هو صيرورة فهو المعقولية Reasonableness(١).

(١) فهم الأشياء هو حدُّها ونهايتها، وليس الأمر كذلك بالنسبة للروح البشري. غير أن هناك لحظة ضرورية للوجود هي لحظة الانفصال والتضاد. وهذه اللحظة ينبغي أن تسلب أو تنفي، وهذا السلب داخلي، أنه الصيرورة التلقائية للحد الجامد الثابت. وصيرورة الفهم هذه هي المعقولية La Rationalite من حيث أنها الصيرورة الداخلية للشيء، أو من حيث أنها هي بالضبط «الشيء نفسه» أي الفكرة الشاملة، أعني الحركة الذاتية. =

٥٦ ـ وتكمن الضرورة المنطقية، بصفة عامة، في طبيعة ما هو موجود أو في وجودها الخاص بفكرتها الشاملة. وهذه الضرورة هي وحدها العنصر المعقول(١)، وهي ايقاع الكل العضوي. وهي بنفس القدر معرفة بالمضمون، من حيث أن المضمون هو الفكرة الشاملة، وهي الماهية. وبعبارة أخرى هي وحدها الفلسفة النظرية. انّ الشكل العيني المتحرك بذاته يجعل من نفسه تعيناً بسيطاً. وهو بذلك يرتفع إلى الصورة المنطقية، ويبلغ ماهيته. ووجوده العيني هو بالضبط هذه الحركة، وهو وجود منطقي على نحو مباشر. ولهذا السبب فليس من الضروري أن نلبس المضمون العيني شكلية (منطقية) خارجية. فالمضمون في طبيعته ذاتها هو الانتقال إلى هذه الشكلية، لكنها شكلية تكف عن أن تكون خارجية. ما دام الشكل هو نفسه التطور الباطني للمضمون العيني ذاته.

٥٧ ـ طبيعة المنهج العلمي (أو الفلسفي) تعتمد من ناحية على عدم إنفصال هذا المنهج عن المضمون، وعلى أن يحدد، من ناحية أخرى، إيقاع

= وفي استطاعتنا عندئذ أن نرى بأي معنى ينبغي أن نفهم العبارة التالية التي يلخص فيها هيجل فلسفته بقوله: «الوجود هو الفكرة الشاملة» التي ستعني أيضاً أن «الجوهر هو الذات» هيبوليت جـ ١ ص ٤٩ (المترجم).

(١) يعتقد كاوفمان ص ٨٥ أن ادعاء هيجل بأن «الصيرورة المنطقية. هي وحدها.. التي تكون عقلية» إدعاء غير مقبول، والجملة، في رأيه، سيئة بل هي أشد سوءاً في اللغة الألمانية(المترجم).

حركته تلقائياً ـ هذا المنهج يعرض عرضاً سليماً، كما لاحظنا من قبل، في الفلسفة النظرية(١). وما قلناه هنا لا يعبّر، بالطبع، عن الفكرة الشاملة للمنهج، ولا يمكن أن يكون أكثر من استباق للأمور، فحيقة ما قلناه لا تكمن فيما نعرضه في هذا التصدير الذي يتسم إلى حد ما بطابع العرض الروائي، ومن ثم فانه يمكن دحضه من خلال تأكيد مضاد يقول أن الأمور لا تسير على هذا النحو بل على نحو مختلف، أو من خلال إستعادة الأفكار الشائعة، كما لو كانت حقائق مقررة ومعروفة، وتصوغ شيئاً جديداً نقدمه بطريقة جذّابة، مع التأكيد بأنه مستخرج من الضريح المقدس للحدس الالهي الباطني. والاستجابة من هذا النوع هي، عادة، أول رد فعل من جانب المعرفة ازاء شيء جديد غير مألوف لها، وهي تقاومها لكي تنقذ حريتها، وبصيرتها، وسلطانها، من هذه السلطة الغريبة (فهذا هو الشكل الذي تواجهه المعرفة لأول مرة ـ أعني هكذا يتبدى كل ما نتعلمه لأول مرة) ـ كذلك يود المرء أيضاً أن لا يظهر بمظهر منْ يجهل شيئاً

(١) قارن قول هيجل في فلسفة الحق «المنهج هو الفكرة الشاملة التي تنمو بفضل نشاطها الخاص، ولقد عرضُته في المنطق». «وعرض هذا المنهج الذي يلائم الفلسفة عمل من إختصاص المنطق ذاته. ما دام المنهج هو الوعي بالصورة مأخوذة في اطار الحركة الذاتية لمضمون المنطق»... الخ. ولم يكن هيجل قد كتب «علم المنطق» عندما كتب «ظاهريات الروح» ـ راجع في طبيعة المنهج الفلسفي كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢٨ وما بعدها (المترجم).

ويتعيّن عليه تعلمه، وأن يتخلص من الخجل الذي يفترض أنه يعاني منه. وبالمثل فان ما هو جديد على المعرفة عندما يتم قبوله باستحسان، فان الدافع وراء الاستجابة يكون من نفس النوع، وهو يكمن فيما قد يتخذ في مجال آخر شكل البلاغة والعمل المفرط في ثوريته(١).

(الحاجة إلى دراسة الفلسفة) :

٥٨ ـ انَّ الأمر الهام، اذن، في دراسة العلم هو أنه ينبغي على المرء أن يحمل على كاهله العبء الجاد للفكرة الشاملة(٢). ويقتضي الأمر الانتباه إلى الفكرة الشاملة بما هي كذلك، أي إلى التعينات البسيطة: كالوجود في ذاته، والوجود لذاته، والهوية الذاتية... الخ. لأن هذه التعينات حركات ذاتية خالصة، حتى أنه كان من الممكن أن نسمي نفوسا Souls لو لم تكن فكرتها الشاملة تدل على شيء أعلى من كلمة «النفس»(٣). إنَّ عادة

(١) يرى هيبوليت جـ ١ ص ٥٠ أن هيجل يشير هنا إلى ردود الفعل الألمانية ضد الثورة الفرنسية، وهي التي كان هيجل يعرفها جيداً أيام أنْ كان طالباً في معهد اللاهوت في «توبنجن»، وأثارت غضب أنصار الثورة. وفي مواجهة هذا الحدث الهام كانت هناك انتقادات مبتسرة من ناحية وحماس هائل من أنصارها، ودون معرفة حقيقية بالحدث أو «الشيء ذاته». (المترجم).

(٢) العبء الجاد يتطلب التفكير في إطار الفكرة الشاملة ـ ميللر ص ٣٥ وهو عند كاوفمان «عناد الفكرة الشاملة» ص ٥٩ (المترجم).

(٣) قد يبدو الارتباط الوثيق بين «الحركات الذاتية الخالصة» وبين «النفوس» غريباً بالنسبة للقارىء الحديث، ما لم يكن على علم بالفلسفة اليونانية. «فالنفس»، في محاورة =

التفكير بارتسام الصور عندما تقاطعها الفكرة الشاملة، فإنها تضيق ذرعاً بالتفكير الصوري الذي يجري ذهاباً وإياباً، وراء أفكار تخلو من الواقعية(١). وينبغي أن تسمى تلك العادة بالتفكير المادي أو الوعي العرضي الحادث الذي لا ينهمك إلا في العجينة المادية(٢). ومن ثَّم يجد صعوبة في رفع الذات المفكرة والعلو بها فوق تلك المادة بحيث تكون مع نفسها فحسب. وفي الطرف الأقصى المضاد نجد الحجج التي تحررت من

= «القوانين» لأفلاطون (الكتاب العاشر) تُعَرَّف بأنها الحركة التي تحرك ذاتها ٨٩٥ ـ ف. أما النسبة لهيجل فالفكرة الشاملة تمثل مستوى «أعلى» من النفس. كاوفمان ص ٨٩ (المترجم).

(١) لا يلقي تحليل الأفكار الشاملة ترحيباً من فئتين من الناس: الأولى الذين التصقوا بالحس واعتادوا «التمثلات الذهنية»: «وتقوم الفلسفة بوضع الأفكار، والمقولات، أو بعبارة أكثر دقة الأفكار الشاملة، مكان التمثلات العامة التي نسميها أفكارا.. وشكوى الناس من غموض الفلسفة يرجع في جانب منه إلى رغبتهم الملحة في أن يجدوا أمامهم صورة ذهنية لما يوجد في العقل بوصفه فكرة شاملة..» (موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ٣ ـ وفي ترجمتنا العربية ص ٥٠ ـ ٥١) والفئة الثانية من الناس التي لا ترحب بتحليل الأفكار الشاملة هم أولئك الذين إعتادوا التفكير الصوري أو الشكلي، وهو نوع من التفكير يعتمد على التجريدات أو الأفكار غير الواقعية ولا تقبل التحليل أبداً (المترجم).

(٢) أولئك الذين يعتمدون على التمثلات الذهنية أو يلتصقون بالحس ليسوا على وعي بأن لهم وجهة نظر، والمفكرون من هذا القبيل يغفلون عن تحليل الذات ومعرفة موقفها (المترجم).

كل مضمون، والاحساس بالغرور تجاه المضمون(١). وما يتطلع إليه هو الاقلاع عن هذه الحرية. وبدلا من أن يكون هو المبدأ المحرك التعسفي للمضمون. نراه يجعل هذه الحرية تغوص في المضمون. وتجعل هذا المضمون يتحرك، تلقائياً، من طبيعته ذاتها. فالمضمون لابد أن يتحرك بفضل طبيعته الخاصة، أعني من خلال الذات بوصفها ذاته هو، وأن يتأمل هذه الحركة. ولا ينبغي للمرء أن يتدخل في الايقاع الداخلي للفكرة الشاملة، سواء على نحو تعسفي أو عن طريق حكمة يستمدها من مصدر آخر، ويشكل ذلك قيداً يُعتبر هو نفسه لحظة من لحظات الفكرة الشاملة.

(التفكير الخلافي وموقفه السلبي):

٥٩ ـ هناك وجهان لعملية الحِجَاج الخلافية التي يعارضها التفكير النظري، ونحتاج إلي أن نلفت النظر إليها. أولا (وهذا هو الوجه الأول): مثل هذا الاستدلال يتبنى موقفاً سلبياً، تجاه المضمون الذي يدركه، فهو يعرف كيف يدحضه ويدمره(٢). أما القول بأن شيئاً ما ليس هو المضمون

(١) التفكير الحجاجي «أو المحاجة» هو مقارعة الحجة بالحجة حتى لو كانت بغير مضمون، وهو نمط التفكير الشعبي الذي يعتمد على التمثلات الذهنية ويعارض الفكر النظري على نحو ما سوف يذكر هيجل في الفقرة القادمة رقم ٥٩ (المترجم).

(٢) يرى جلوكنر أننا يمكن أن نأخذ «فلسفة ياكوبي» كمثال لهذا الضرب من التفكير، من حيث أنه استبدل الايمان بالمضمون الذي لا يمكن الوصول إليه. غير أن نظرة هيجل ـ فيما يرى كاوفمان ـ تبدو أكثر عمومية. ذلك لأن التفكير الحجاجي (أو المحاجة) =

فليس ذلك سوى إستبصار سلبي، ونهاية ميتة لا تؤدي إلى مضمون جديد وراءها. ولكي نحصل على مضمون جديد، مرة أخرى، فانه يتعيّن على المرء أن يجده في مكان آخر. فالحِجَاج الخلافي هو إنعكاس في «الأنا» الفارغ، لتفاهة معرفته. غير أن هذه التفاهة لا تعبر عن تفاهة المضمون فحسب، بل أيضاً عن عبث هذا الاستبصار نفسه، لأن هذا الاستبصار هو السلبي الذي يفشل في رؤية العنصر الايجابي بداخله. ولما كان هذا الانعكاس (في الأنا الفارغ) لا يجعل سلبيته الخاصة مضمونه الخاص، فانه لا يكون أبداً في قلب الموضوع بل خارجه، دائماً وراءه. ولهذا السبب فانه يتخيل أنه حين يقيم الفراغ، فأنه يكون أعلى من أي استبصار غني بالمضمون. ومن ناحية أخرى فاننا نجد أنه في التفكير النظري ـ كما سبق أن بيّنا ـ ينتمي العنصر السلبي إلى المضمون ذاته. وهو العنصر الايجابي، فيهما معا الحركة الداخلية المحايثة، وتعيّن المضمون، وبوصفه مسار الكل. وإذا نظرنا إليه بوصفه نتيجة، فان ما ينبثق في هذا المسار هو العنصر السلبي المتعيّن، وعلى هذا النحو فهو المضمون الايجابي على حد

= يرفض الموقف الذي يهاجمه تماما، ومن ثم يتعين عليه أن يبحث عن مضمون جديد في مكان آخر. أما التفكير الشامل أو النظري الذي يقترحه هيجل في الفقرة القادمة فهو تفكير بنّاء في نقده. قارن مناقشة هيجل السابقة في الفقرتين ٤ و ٥ . كاوفمان ص ٩١ (المترجم).

سواء(١).

(موقفه الايجابي، وموضوعه):

٦٠ ـ غير أننا إذا ما نظرنا إلى واقعة أن لمثل هذا التـفكير مضموناً سواء أكـان هذا المضـمون هو الأفكار بـارتسام الصـور، أو الأفكار المجـردة، أو خليطاً منهما(٢). فاننـا نجد: أن لهذا الحجَاج الخلافي جانباً آخر (وهذ هو الوجـه الثـاني) نتـبيّن منه أن الـفهم الشـامل يصـعب عليـه جـداً. وترتبط الطبيعة الملحـوظة ، لهذا الوجه الثاني إرتباطاً وثيقـاً بماهية الفكرةالتي سبق أن ذكـرناها من قـبل(٣). أو أنها بالأحـرى تُعبّر عن الفكرة بـالطريقة التي

(١) من أمـثلة هذا الضـرب من التفكيرْ «مـذهب الشك» الذي لا يعـرف القيـمـة الحقـيقـة للسلب. ولقد عـزل شلنج السلب عن المضمـون في فلسفتـه عن الهوية. مع أن السلب، في الواقع، هو روح المضـمـون، وان كـانت روحـا تظل مـحايثـة أو مبـاطنة داخل هذا المضمون (المترجم).

(٢) هناك منهـجان متـضادان معيـبان ينقدهما هيـجل في هذه الفقـرة ـ وكذلك في الفـقرة السابقـة ـ الأول هو التفكير عن طريق التـمثلات الذهنيـة أو بارتسام الصور وهي سـمة لتـفكير الإنسـان العادي. والثـاني التفكيـر المجرد أو الشكلي أو الصـوري أو عن طريق المحاجة والاسـتنتاج. الأول يلتصق بالمضـمون العارض أو الحادث، والثاني يـضع نفسه فوق المضـمون ويحوم حوله. وفي الحـالتين ليس ثمة تفكير في المضـمون ذاته، لأن الأنا عاجزة عن أن تنسى نفسها (المترجم).

(٣) هذا الوجه الثاني من التفكير الحجاجي ـ وهو الجانب الايجابي ـ هو التفكير الاستدلالي فيـما يرى هيـبوليت جـ ١ ص ٥٢ والقـضية التي يوضع فـيهـا الموضوع كنقطة مـحددة وثابتـة تحمل عليه المحـمولات وتلحق به، ونـقد هذه القضـية هو التـمهـيد الذي يقـدمه هيجل ليعرض ضرورة المسار الجدلي (المترجم).

تظهر بها في صورة الحركة التي هي إدراك فكري. ذلك لأنه على حين أن التفكير الحجاجي الخلافي في مسكله السلبي الذي فرغنا من الحديث عنه الآن تواً، هو نفسه الذات التي يرتد إليها المضمون، فان الذات، من حيث معرفتها الايجابية، من ناحية أخرى، هي الموضوع الذي يرتبط به المضمون باعتباره عرضاً أو محمولا. وتشكل هذه الذات الأساس الذي يلحق به المضمون وهو الأساس الذي تجري عليه الحركة ذهاباً واياباً. أما الفكر النظري فهو يسلك مسلكاً يختلف عن ذلك أتم الاختلاف، فما دامت الفكرة الشاملة هي ذات الموضوع الذي يظهرباعتباره صيرورة الموضوع، فلن تكون الذات بعد ذلك هي الحامل الساكن الخامل للأعراض(١). وانما ستكون على العكس، الفكرة الشاملة المتحركة بذاتها التي تجمع تعيناتها عائدة إلى نفسها. وفي مسار هذه الحركة يفني الموضوع الساكن ذاته، إذ هو ينفذ إلى الاختلافات وإلى المضمون، ويشكل التعينات أعني المضمون المتمايز وحركته، بدلاً من أن يبقى ساكناً في مواجهته. أي أنه يؤسس المضمون المتميّز، كما يؤسس حركة هذا المضمون على حد سواء. وهكذا تنهار القاعدة الصلبة التي يجدها الفكر الحجاجي الخلافي في الموضوع الساكن. وتصبح هذه الحركة نفسها هي الموضوع، كما يكف الموضوع الذي يملأ محتواه بنفسه عن الذهاب إلى ما وراء المضمون، فلن يكون في

---

(١) سوف يشرح هيجل بعد قليل ما يعنيه بالمثال الذي سوف يسوقه في القضية التي تقول: «الله موجود» انظر فيما بعد فقرة رقم ٦٢ (المترجم).

إستطاعته أن يحصل على محمولات أبعد، ولا على خواص عرضية أخرى غير ما يملك[1]. وإذا نظرنا إلى الزاوية المقابلة وجدنا أن تشتت المضمون يرتبط بذلك بعضه إلى بعض تحت إطار الذات. ولا يعود الكلي ـ الذي تحرر من الموضوع ـ ينتمي إلى موضوعات أخرى متعددة[2]. وهكذا نجد أن المضمون لم يعد، في الواقع، محمولاً لموضوع، بل جوهراً، أو ماهية، أو فكرة شاملة هي التي نناقشها الآن[3]. أن الفكر بارتسام الصور الذي من طبيعته أن يجري خلال الأعراض والمحمولات، يحق له أن يتجاوزها باعتبار أنها ليست سوى أعراض ومحمولات.

ولكن نظراً لأن ما يتخذ صورة المحمول في القضية، هو الجوهر ذاته في الواقع، فان التفكير بارتسام الصور يتوقف عن التقدم، حتى أنه ليتلقى

---

(١) لما كان الموضوع هو حركة التعينات الذاتية، فان تعيناته لابد أن تكون ضرورية، غير أن هذه الضرورة ليست ضرورة خارجية، كما هي الحال في الرياضيات، وانما هي الحركة الذاتية الباطنية للشيء: انها الخبرة بالجدل. هيبوليت جـ ١ ص ٥٣ (المترجم).

(٢) في القضية التي تقول: «الله موجود» التي سيذكرها هيجل بعد قليل نجد أن الوجود ليس شيئاً عاماً متحررا من الموضوع ـ وهو الله ـ ويمكن أن ينتمي إلى موضوعات أخرى متعددة. كاوفمان ص ٩٣ (المترجم).

(٣) فلم يعد الوجود مجرد محمول للموضوع، بل أصبح هو الجوهر أو الماهية أو الفكرة الشاملة عن الله (المترجم).

عندئذ صدمة مضـادة أن صحّ التعبير(١). وحتى حين يبـدأ من الموضوع، على هذا النحو، كما لو أنه لا يزال هو الأساس، فانه يكتشف أن الموضوع قد تحـول إلى محـمول، مـا دام المحـمـول هو الجوهر في الواقع ـ وأنـه قد أصبح بذلك مرفوعاً. وما دام مـا بدأ على أنه المحمول قد أصبح هو الكل أو الكتلة المستـقلة، فانه لا يعود في امكان التفكيـر أن يشرد على هواه، بل لابد أن يرزح تحت هذا العبء.

في العــادة يشكل الموضـــوع الأسـاس في البــداية، بوصـفــه الذات الموضوعية الثابتة. ومن هنا تنطلق الحركة الضرورية إلى كثرة التعينات أو المحمولات. لكن هنا يحـل الأنا العارف نفسه محل الموضـوع، فهو الذي يربط بين الموضوع والمحمولات ويدعمها(٢). لكن ما دام الموضوع الأول يدخل على التعينـات ذاتها ويصبح «روحها» فـان الموضوع الثاني، وأعني به الذات العـارفـة، لا تزال تجد في المحـمـول مـا ظنت أنهـا تخلصت منه واسـتـبعـدته (وهو المـوضوع الأول) والذي كـانت تأمـل أن ترتد منه إلى

---

(١) توسع في عـرض الفكرة التي سـبق أن عـرضهـا في الفـقرات من ٢٣ إلى ٢٥ وسـوف نلاحظ بعد ذلك العرض الدينامي للفكر عند هيجل (المترجم).

(٢) نلاحظ كـيف يلحق الجـانب الايجـابي بالجـانب السلبي في هذا الضـرب من التـفكيـر فالواقع أن «الأنا التي تعرف» هي التي تحل مـحل الموضوع في القضية لكي تقـوم بعملية الربط بين المحمولات ـ هيبوليت جـ ١ ص ٥٣ (المترجم).

ذاتها. وبدلاً من أن تكون قادرة على أن تعمل كعنصر محدد في حركة الحمل (أي نسبة المحمول إلى الموضوع) بأن تروح جيئة وذهابا لتنسب هذا المحمول أو ذاك، فانها تجد نفسها لا تزال مشغولة، في الواقع، بذات المضمون. وأنه يتعين عليها أن تظل مرتبطة به بدلا من أن تصل إلى الوجود لذاته.

٦١ ـ وما قلناه هنا يمكن أن نعبّر عنه بطريقة صورية على النحو التالي :

أنَّ الطبيعة العامة للحكم أو للقضية التي تنطوي على تمييز بين الموضوع والمحمول، تنهار في القضية النظرية، وقضية الهوية التي تتحول إليها القضية السابقة، تصبح متضمنة لضربة مضادة للعلاقة بين الموضوع والمحمول. وهذا الصراع بين الشكل العام للقضية ووحدة الفكرة الشاملة التي تهدم هذا الشكل، تشبه الصراع الذي حدث في الايقاع بين الأوزان والنبرات. فالايقاع ينشأ عن التوازن بينهما وعن التوحيد بين الاثنين. وقل مثل ذلك في القضية الفلسفية، فالتوحيد بين الموضوع والمحمول لا يعني إزالة الفروق بينهما، وهي التي يعبّر عنها شكل القضية. وانما هو يعني، بالأحرى، أن تنبثق وحدتهما كأنها تناغم. فشكل القضية هو ظهور المعنى المتعيّن، أو النبرة التي يتميز بها تحقق المضمون. أما القول بأن المحمول يعبّر عن الجوهر، وأن الموضوع نفسه يقع في نطاق الكلي، فتلك هي الوحدة

التي تتلاشى فيها النبرة(١).

٦٢ ـ فلنوضح ما سبق أن ذكرناه بالمثال الآتي: في القضية التي تقول: «الله هو الوجود» نجد أن المحمول هو «الوجود». ولهذا المحمول معنى جوهري يذوب فيه الموضوع، فلفظ الوجود هنا لا يعني أن يكون محمولاً، بل هو بالأحرى ماهية، والله يبدو هنا، بالتالي، كما لو كان قد كفَّ عن أن يكون ما هو عليه بحسب وضعه في القضية، أي الموضوع الثابت المحدد، فالفكر هنا بدلاً من أن يتقدم لينتقل من الموضوع إلى المحمول، يشعر في الواقع أنه قد توقف بسبب ضياع الموضوع، وارتد إلى فكرة الموضوع وحدها. أو ما دام المحمول نفسه قد تَّم التعبير عنه باعتباره موضوعاً، أو بوصفه الوجود أو الماهية التي تستوعب طبيعة الموضوع، فان التفكير يجد الموضوع مباشرة في المحمول. والآن، وقد ارتد الموضوع إلى ذاته في المحمول، فانه بدلاً من أن يكون في وضع يكون له فيه حرية الجدال، فأنه يظل ممتصاً في المضمون، أو على الأقل يشعر بالحاجة لأن يكون كذلك. وقل مثل ذلك أيضاً عندما يقول القائل «المتحقق بالفعل هو الكلي» فالمتحقق بالفعل باعتباره موضوعا يختفي في المحمول. إذ ينبغي

(١) تتضمن القضية الفلسفية صراعاً جدلياً بين الشكل المقالي الاستدلالي للقضية(ثنائية الموضوع والمحمول) وبين قضية الهوية التي تصبح هي القضية الأولى، أي القضية التي يكون فيها الموضوع والمحمول شيئاً واحدا ـ وتلك هي قضية الهوية هيبوليت جـ ١ ص ٥٤ (المترجم).

أن لا يقتصر معنى الكلي أو دلالته على كونه محمولا. كما لو كانت القضية تؤكد فحسب أن المتحقق بالفعل كلي، بل على العكس فالكلي يعبر عن ماهية المتحقق بالفعل. ومن ثم يفقد التفكير الأساس الموضوعي الراسخ الذي كان له في الموضوع عندما يعود، في المحمول، فيرتد من جديد إلى الموضوع، وعندما لا يعود إلى ذاته، في المحمول، بل إلى موضوع المضمون.

٦٣ ـ هذا الكبت غير المألوف للفكر هو إلى حد كبير مصدر الشكوى من تعذر فهم المؤلفات الفلسفية وهي شكوى أفراد تحققت فيهم شروط الثقافة العقلية التي لا غناء عنها لفهم هذه المؤلفات. وها هنا يتضح لنا السبب الذي يكمن وراء شكوى خاصة كثيراً ماتوجه إلى هذه المؤلفات، ألا وهي أن الأمر يتطلب قراءة الكتاب الفلسفي مرة ومرة حتى يتيسر فهمه. وهي شكوى ثقيلة الوطءجدا، ولو كان لها مايبررها، فلا مجال للرد عليها. غير أننا نجد فيما سبق أن ذكرناه توضيحاً للموقف بأسره، ذلك أن القضية الفلسفية ما دامت قضية على وجه التحديد، فانها تؤدي بالمرء إلى الاعتقاد بأننا نحصل على علاقة الموضوع بالمحمول، بنفس الطريقة المألوفة التي نحصل بها على موقف تجاه المعرفة. غير أن المضمون الفلسفي يهدم هذا الموقف وهذا الرأي. إذ تعلمنا التجربة أننا نعني شيئاً آخر غير ما كنا نقصده. ويضطرنا هذا التصحيح للمعنى إلى العودة إلى القضية لكي نفهمها بطريقة أخرى هذه المرة.

٦٤ ـ إحدى الصعوبات التي ينبغي علينا تجنبها تنبع من خلط القارىء بين المنهج النظري ومنهج الاستنتاج الخلافي. حتى أن ما قيل عن الموضوع يفهم، أحياناً، على أنه فكرته الشاملة، وأحياناً أخرى على أنه مجرد محمول أو خاصية عارضة له. حتى ليتداخل أحد المنهجين مع الآخر. أن العرض الفلسفي هو وحده الذي يستبعد بصرامة الطرق المعتادة في الربط بين أجزاء القضية وهو وحده الذي يحقق المرونة.

٦٥ ـ والواقع أن للتفكير غير النظري حقا مشروعاً أيضاً، هو الذي يغض التفكير النظري الطرف عنه في صياغته للقضية. فرفع صورة القضية أو الغائها ينبغي أن لا يحدث فقط بطريقة مباشرة من خلال المضمون المحض للقضية. بل لابد لهذه الحركة المضادة، على العكس، أن تعبر عن نفسها صراحة، فلا ينبغي أن تكون مجرد كبت داخلي كما سبق أن ذكرنا. كما أن ارتداد الفكرة الشاملة إلى نفسها ينبغي أن يعبر عنه بوضوح. وهذه الحركة التي تشكل ما كان البرهان، في السابق، يفترض تحقيقه، هي الحركة الجدلية للقضية نفسها. وهذه الحركة الجدلية هي وحدها العنصر النظري متحققا بالفعل، كما أن التعبير عن هذه الحركة هو وحده الذي يشكل العرض النظري. فالعنصر النظري، من حيث هو قضية، هو وحده الكبت الداخلي، وهو اخفاق الماهية في العودة إلى نفسها. وها هنا فاننا كثيراً ما تحيلنا الكتابات الفلسفية إلى هذا الكبت

الداخلي، وبهذه الطريقة، فانها تتجنب العرض النسقي ـ المطلوب لهذه الحركة الجدلية وتوفر على نفسها القيام بهذا الجهد، فالقضية ينبغي أن تعبر عما هو حق. غير أن ما هو حق هو أساساً ذات. وبما أنه كذلك فهو ليس سوى الحركة الجدلية أو هذا المسار الذي يخلق ذاته، ويدفعها إلى الامام، ويعود دائماً إلى ذاته. أما في المعرفة غير النظرية فان البرهان يشكل هذا الجانب من الجوانية التي تم التعبير عنها. لكن ما أن ينفصل الجدل عن البرهان حتى تكون النتيجة الطبيعية ضياع الفكرة الشاملة للبرهان الفلسفي(١).

٦٦ ـ يتعيّن علينا أن نتذكر هنا أن الحركة الجدلية تتألف بدورها من أجزاء أو عناصر هي قضايا. ويبدو أن المشكلة التي سبق أن أشرنا إليها تعاود الظهور على الدوام، ومن ثم فهي ملازمة لطبيعة العرض الفلسفي ذاته. وذلك يشبه ما يحدث في البرهان المألوف، حيث نجد أن المبررات التي تقدَّم تحتاج هي نفسها لمبررات أبعد، وهكذا إلى ما لا نهاية. غير أن

(١) إذا ما ارتدت الصورة الجدلية للقضية إلى هوية، دون أن تعرض هذه الحركة نفسها، فلن يكون هناك عرض جدلي، بل حدس للهوية. إذ لابد للجدل أن يعرض عودة الفكر الشاملة إلى ذاتها عبر الثنائية. وفي القضايا المألوفة أو المعتادة نجد أن الدليل يفترض وظيفة التوسط هذه، أما في القضايا الفلسفية فلابد للبرهان أن يتحد مع حركة المضمون، عندئذ يكون الجدل هو البرهان الفلسفي الوحيد الحقيقي. ولقد كان كانط هو الذي فصل جدل البرهان. هيبوليت جـ١ ص ٥٦ (المترجم).

هذا النمط من تقديم المبررات ووضع الشروط ليس سوى سمة أساسية لمنهج البرهان الذي يختلف عن الحركة الجدلية، وهو من ثم ينتمي إلى المعرفة الخارجية(١). أما بالنسبة للحركة الجدلية نفسها، فعنصرها هو الفكرة الشاملة، ولهذا كان لها مضمون هو ذاته، ذاتٌ بكل ما تحمله الكلمة من معنى. ومن ثم لن تجد في الحركة الجدلية مضمون يظهر ليعمل كموضوع يحمل المحمولات، ولا يكتسب معنى إلا بوصفه محمولا، فليست القضية في وضعها المباشر سوى صورة فارغة.

بغض النظر عن الذات التي تَّم حدسها أو تمثلها من خلال الحواس، فلن يبقى للدلالة على الموضوع الخالص سوى الاسم بما هو اسم أي الوحدة الفارغة التي تخلو من مضمون فكري. ولهذا السبب فقد يكون من الملائم، مثلا، أن نتجنب اسم «الله»، لأن هذه الكلمة ليست، على نحو مباشر، فكرة شاملة. وإنما هو بالأحرى، اسم علم أو هى النقطة الثابتة الساكنة التي تكمن خلف الموضوع. على حين أننا نجد، من ناحية أخرى، أن «الوجود» أو «الواحد» أو «الفردية»، أو «الموضوع». وما إليها، توحي هي نفسها في الحال بأفكار وتصورات(٢). وحتى لو تأكدت حقائق نظرية

---

(١) قارن نقد راينهولد فيما سبق. هيبوليت جـ١ ص ٥٦ (المترجم).

(٢) يرى هيبوليت جـ١ ص ٥٧ أن فكرة هيجل هنا توضحها نظريته التي تجعل من المنطق موازيا لتاريخ الفلسفة بحيث تعبر كل مقولة من مقولات المنطق عن مذهب فلسفي معين: فالمنطق يبدأ بالوجود الخالص الذي هو تعبير عن المدرسة الايلية، والمقولة الثانية=

عديدة تدور حول هذا الموضوع، فان مضمونها يفتقر إلى الفكرة الشاملة المحايثة، لأنه لا يكون حاضراً إلا في صورة موضوع ساكن، ونتيجة لذلك فان مثل هذه الحقائق تكتسب بسرعة صورة الوعظ المباشر. ومن هذه الزاوية، كذلك، فان عادة التعبير عن المحمول النظري في صورة قضية، لا على أساس أنه فكرة شاملة وماهية ـ تخلق عقبة يمكن أن تزيد أو تقل تبعاً للطريقة التي تعرض بها الفلسفة نفسها. ولو أننا أمعنا النظر في طبيعة الفكر النظري لوجدنا أنه ينبغي أن يظل محتفظاً بصورته الجدلية، كما ينبغي أن لا يسمح بشيء قط إلا مايفهمه فهماً شاملاً (في اطار الفكرة الشاملة). وأن يكون هو نفسه فكرة شاملة.

٦٧ ـ وهناك عقبة أخرى تماثل في خطورتها الطريقة الجدلية، فدراسة الفلسفة يعوقها ذلك الغرور الذي لا يستحق عناء المناقشة على نحو ما كانت الحال في المنظور الحجاجي الخلافي. ويعتمد هذا الغرور على حقائق نسلِّم بها ولا نحتاج إلى اعادة فحص أو تدقيق، بل يمكن اعتبارها بمثابة الأسس التي نقيم عليها البناء. ويعتقد المرء أنها لا تستحق تأكيدها فحسب، بل الحكم بمنظورها، وأن نصدر أحكاماً مستشهدين بها. ومن منظور كهذا يصبح ضروريا بصفة خاصة أن نجعل من التفلسف عملا

= هي العدم (الفلسفة البوذية) والثالثة الصيرورة فلسفة هيراقليطس).. وهكذا كما أن كل مقولة يمكن اعتبارها تعريفا لله ففي استطاعتنا أن نقول: «الله هوالوجود» وهو الصيرورة، وهو الماهية وهو الواحد والفرد، والجوهر والذات... الخ (المترجم).

جادا: ففي حالة العلوم الأخرى، والفنون، والمهارات، والحرف،، يقتنع كل إنسان بأنك لكي تكون كفوءا فيها، فان من الضروري أن تمر ببرنامج تدريب شاق وأن تبذل جهداً عملياً لكي تصل إلى المستوى المطلوب. فإذا ما وصل الأمر إلى الفلسفة وجدنا فكرة أخرى خاطئة متتشرة وذائعة. فعلى الرغم من أن كل إنسان يملك عينين وأصابع، والجلد، والأدوات اللازمة، فانه لا يستطيع أن يصنع أحذية، فان هناك اعتقاداً سائدا بأن أي إنسان يستطيع أن يفهم كيف يتفلسف على نحو مباشر، وكيف يقيم الفلسفة، مدام يملك المعيار لذلك وهو عقله الطبيعي، كما لو أنه لا يملك بالمثل مقاساً لحذائه في قدمه. حتى ليبدو أن التمكن من الفلسفة يعتمد، بالضبط، على غياب المعلومات والمعارف وانعدام الدراسة، كما لو أن الفلسفة تختفي بمجرد أن تبدأ هذه الأمور(١). بل كثيراً ما يُنظر إلى

(١) سوف يتحدث هيجل عن هذا الموضوع أكثر من مرة في «موسوعة العلوم الفلسفية» فيرد شكوى الناس من غموض الفلسفة إلى كسلهم وتسرعهم في الحكم على الفلسفة دون دراسة أو تدريب أو فهم للمفاتيح الأساسية في هذا العلم، مع أنهم لم يبذلوا جهدا يبيح لهم إصدار مثل هذا الحكم، والسبب فيما يتصورون أن الفلسفة علم «عقلي» وهم «عقلاء» أي لديهم «عقول». فلابد أن يكون في استطاعتهم فهمها بغير دربة أو دراسة. «ولهذا تراهم، دون أي إعداد يجاوز التعليم العادي، لا يترددون في التفلسف، وفي نقد الفلسفة، لا سيما تحت أثير العاطفة الدينية، ومع أن أي إنسان يسلّم بأنك لكي تعرف أي علم آخر، فانّ عليك أن تدرسه أولا ثم يحق لك بعد ذلك أن تصدر عليه حكما ما، معتمداً على مثل هذه الدراسة. وكل إنسان يسلم بأنه يتعين عليك، لكي تصنع حذاء =

الفلسفة على أنها مجرد معرفة شكلية تخلو من المضمون، ويغيب عنا، للأسف، أنه أيا ما كانت الحقيقة التي ننسبها إلى المضمون في أي علم أو معرفة، فهي انما تستحق صفة الحقيقة لأن الفلسفة هي التي أنتجته. فلتترك العلوم الأخرى تسعى إلى تقديمها كيفما شاءت بدون عون من الفسفة، ودون أن تكون الفلسفة لهذه العلوم: الحياة، والروح، والحقيقة.

(التفلسف الطبيعي بوصفه الحس المشترك السليم، وبوصفه عبقرية):

٦٨ ـ فأما المسار الطويل الذي قطعته الثقافة في طريقها إلى الفلسفة الأصيلة، في حركة غنية بقدر ماهي عميقة، توصلت الروح من خلالها إلى المعرفة ـ فهو يقدَّم إلينا كمرادف إما: كوحي إلهي هبط من السماء مباشرة، أو على أنه الحس المشترك السليم الذي لم يبذل جهداً قط، ولم يثقف نفسه بشيء بخصوص المعارف الأخرى أو الفلسفة الأصيلة ـ وقد أصبحت هذه الطرق تؤكد لنا أنهما بديلان عن طريق الثقافة الطويل أو عن تلك الحركة الثرية العميقة التي يتوصل بها العقل إلى المعرفة. وهو

= أن تتعلم حرفة صناعة الأحذية وتتدرب عليها. على الرغم من أن كل شخص لديه القالب الخاص به (أي مقاساً) في قدميه، ويملك في يديه المواهب المطلوبة لهذه الحرفة. لكن الناس يتخيلون أن الفلسفة هي وحدها التي لا تلزم فيها مثل هذه الدراسة، أو هذا التدريب على الاطلاق». موسوعة العلوم الفلسفة فقرة ٥ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ٥٣ ـ ٥٤ من الترجمة العربية ـ مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

ادعاء أشبه ما يكون بقول القائل: ان الشكوريا Chicory تصلح بديلاً عن القهرة(١). انها لخبرة سيئة ومؤلمة أن نرى الجهل والغلظة التي لا شكل لها ولا طعم، مع قصورها وعجزهما عن تركيز الفكر ولو على قضية واحدة مجردة، دع عنك ربط القضايا في سلسلة ـ من المؤلم أن نراهما يدعيان، في لحظة، أنهما يعبران عن حرية الفكر والتسامح، ويدعيان العبقرية في لحظة تالية. ونحن جميعاً نعرف أن العبقرية الرائجة الآن في مجال الفلسفة، كانت رائجة يوما، بكل اتقاد، في ميدان الشعر(٢)، مع أن نتاج هذه العبقرية في هذا الميدان، ان كان له معنى على الاطلاق، لم يكن سوى نثر مبتذل بدلا من الشعر. فان تجاوز ذلك أصبح ضربا من البلاغة المخبولة. وقل مثل ذلك في أيامنا هذه في التفلسف بنور الطبيعة، الذي ينظر إلى نفسه على أنه أرقى بمراحل من الفكرة الشاملة. ويعتقد أن قصوره هذا يجعل منه فكرا حدسيا وشعريا، ثم راح يغمر السوق بتآليف تعسفية أملاها خيال مشوش بأفكاره، وباختلافات لا هي سمك، ولا هي لحم، ولا هي شعر، ولا هي فلسفة(٣).

---

(١) الشكوريا: نبات مركب، أوربي وآسيوي، تستعمل جذورة لغش القهوة، وربما جاز لنا أن نقول بهذه المناسبة أن هيجل كان يحب «القهوة» ويرفض البدائل الأخرى ـ انظر رسالته في ٢٩ ابريل عام ١٨١٤ (المترجم).

(٢) اشارة إلى حركة «العاصفة والاندفاع» التي ظهرت في الأدب الألماني ومهدت للحركة الرومانسية (المترجم).

(٣) يعتقد كاوفمان ص ١٠٥ أن ها هنا يتضح الفارق الكبير بين هيجل وهيدجر. وهو يورد نصا لهيجل من الأقوال المأثورة في فترة يينا يقول فيه «ان حقيقة العلم أشبه بالضوء =

٦٩ ـ ومن ناحية أخرى، فعندما يتدفق التفلسف بنور الطبيعة، أو يتهادى على طول مجرى الحس المشترك، فانه لا يقدم، في أحسن الأحوال، سوى مجموعة من الحقائق البيانية التافهة(١) فان واجهناه بتفاهة ما يقدمه، كان جوابه أن معناها وتحققها يكمنان في قلبه، وأنه لابد لهذا المعنى أن يكون حاضراً في قلوب الآخرين أيضاً. وما دام يظن أنه قد قال الكلمة الأخيرة عندما تحدث عن براءة القلب، ونقاء الضمير وما شابه ذلك، فان ما يذكره هو حقائق نهائية لا استثناء فيها، ولا اعتراض عليها، وليس ثمة مطلب يجاوزها نسعى إليه. غير أن النقطة الهامة أن لا يبقى ما هو أفضل في أعماق القلب، بل ينبغي أن تظهر ما في الأعماق إلى ضوء النهار. بل ربما كان من الأفضل جداً أن يوفر المرء على نفسه انتاج حقائق نهائية من هذا القبيل، فهي شائعة منذ طويل في التعاليم الشفاهية (للمعتقدات الدينية)، وفي الحكم الشعبية الدارجة ... الخ(٢). ثم انه لمن

= الهادىء الذي ينير كل شيء ويبعث البهجة والسرور في كل شيء. أنه أشبه بالدفء الذي تنعم به الأشياء متآنية وتزدهر، وتكشف عما تنطوي عليه من كنوز دفينة باتساع الحياة.. أما ومضة الالهام.. فهي أشبه بالشاب كابانيوس Capaneus الذي لم يستطع مواصلة الحياة». والشاب الذي يشير إليه هيجل هو أحد الأشخاص السبعة الذين هاجموا مدينة طيبة (السبعة ضد طيبة) والذي كان يقول: «أنه ولا زيوس نفسه (كبير الآلهة) بقادر أن يمنعني من دخول طيبة، فقتله زيوس بإحدى صواعقه. (المترجم).

(١) تعبير «الحقائق البيانية أو البلاغية» يقال هنا على سبيل التهكم والسخرية (المترجم).

(٢) ليست مهمة الفلسفة أن تنافس ما يرد في الأمثال الشعبية أو الحكم الدينية، وانما مهمتها أن تحل الأفكار الشاملة محل الأفكار الشائعة، والعلم محل الحدس ـ كاوفمان ص ١٠٥ (المترجم).

السهل بعد هذا كله أن ندرك ما في هذه الحقائق من غموض وضلال، بل حتى أن نبين أن الذهن عندما يؤمن بها، فانه يسعى أيضاً إلى ما يناقضها(١). وعندما يسعى الوعي إلى تخليص نفسه من هذا الخليط المربك، فربما وقع في تناقضات جديدة، وقد ينفجر غاضبا مؤكدا أن المسألة قد حُسمت. وأن الحقيقة هي كذا وكذا، وأن وجهات النظر الأخرى ليست سوى سفسطة ولغو. وكلمة «السفسطة» هي الشعار الذي يستخدمه الحس المشترك المألوف ـ في مواجهة العقل. مثلما أن تعبير «الأحلام الخيالية» هو التعبير المفضل، لما تعنيه الفلسفة عند من يجهلونها. وما دام رجل الحس المشترك يلجأ إلى الشعور أو الوجدان، وإلى الوحي الكامن في صدره، فانه يتوقف عن الحديث مع، بل يتخلص من كل من لا يتفق معه في الرأي. فليس عليه سوى أن يقول أنه لم يعد لديه ما يقوله لأي شخص لا يجد في داخله، ولا يشعر ـ بنفس ما يوجد بداخله وما يشعر به. وبعبارة أخرى فأنه سوف يسحق تحت قدمه جذور الإنسانية، لأن طبيعة الإنسانية هي الميل إلى الاتفاق المتبادل مع الآخرين، ولا توجد الطبيعة البشرية، حقيقة، إلا حين تنجز قدرا من المشاركة بين العقول. أما هو غير إنساني، وما هو حيواني بحت، فانه يعتمد على البقاء في مجال الشعور، وفي عجزه عن الاتصال بالآخرين إلا عن طريق هذا الشعور

---

(١) الالتجاء إلى «الحس المشترك»، أو الموقف الطبيعي، كطريق للمعرفة، يمكن أن نصل منه إلى «حقائق». لكننا نستطيع في الوقت ذاته أن نصل إلى ما يناقضها تماما. وهكذا يقع الوعي في خليط مربك من «الحقائق» الزائفة (المترجم).

فحسب(١).

٧٠ ـ إذا ما أراد المرء أن يبحث عن طريق «ملوكي» للعلم(٢)، فليس عليه سوى أن يثق في طريق الحس المشترك، وهو طريق يلجأ إليه أولئك

---

(١) سبق أن تحدث هيجل في الفقرة رقم ١٣ مؤكدا أن «التفكير اللاعقلي» ـ الذي يلجأ إلى الشعور أو الوجدان ـ كما هي الحال في المشاعر الدينية أو الأفكار الرومانسية ـ «تسحق جذور الإنسانية» أو هي تدمر الإنسان عندما تدمر العقل وتنبذه، لأن العقل الذي هو «أعدل الأشياء قسمة بين الناس». كما قال ديكارت هو «جوهر» الإنسان، وتدميره يعني تدمير الإنسان كما يؤدي إلى احتقار أي تفاهم مع أولئك الذين لا يشعرون بنفس ما يشعر به الرجل الرومانسي أو المتدين. لأن طبيعة الإنسان تميل به إلى التواصل والتفاهم المتبادل مع غيره من البشر. (المترجم).

(٢) اشارة إلى عبارة اقليدس عندما سأله الملك بطليموس الأول أعظم خلفاء الاسكندر والملقب سوتر Soter (أي المنقذ) ـ عما إذا كان للهندسة طريق أقصر من طريق «الأصول» (اشارة إلى كتابه «أصول الهندسة») فأجابه بأنه لا يوجد طريق «ملكي» للهندسة أي لا يوجد طريق سهل يسير فيه المرء بغير جهد. وقد فضلنا تعبير «الطريق الملوكي» لنبرز ما يشير إليه اقليدس من سهولة. وقد روى القصة برقلس في تعليقه على كتاب «أصول الهندسة» لاقليدس. ويريد هيجل هنا أن يقول أن مَنْ يطلب السهولة فعليه أن يلجأ، إلى تفكير الحس المشترك الشائع، لأن طريق «العلم» أي الفلسفة يحتاج إلى جهد ودربة، وصبر معاناة فان أردت أن تبحث عن طريق «ملوكي» في الفلسفة فان عليك أن تكتفي بقراءة مقدمات الكتب الفلسفية فهي تقدم مجموعة من الأفكار العامة عن موضوع الكتاب، وقد أصبحت عبارة «الطريق الملوكي» من الأقوال المأثورة التي انتشرت بعد هيجل (المترجم).

الذين يقنعون بالحياة مع عصرهم وما فيه من فلسفة دون أن يحاولوا فهمها أو تفسيرها، ولهذا فليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجه إلى الأعمال الفلسفية من انتقادات، ويكفيهم فضلاً عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التي تُكتب عادة لهذه الأعمال، فهي تقدم المباديء العامة التي تنطوي على أهمية بالغة. أما الانتقادات فهي تزودنا، فضلاً عن الملاحظات التاريخية، التي تنطوي على تقييم نقدي، وهي بوصفها حكما فانها تعلو على ما تحكم عليه. وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتيازه بثياب النوم. فأما الحس السامي بالأزل، وبالمقدس، وباللامتناهي، فانه على العكس يرتدي مسوح الرهبان. غير أننا نخطيء حين نسمي ذلك طريقاً، إذ هو الوجود المباشر في مركزه، وهو عبقرية الأفكار الأصلية، وومضات الالهام السامي. غير أن العمق من هذا القبيل لا يزال لم يكشف بعد عن مصدر الماهية، كما أن اشعاعات الالهام لم تصبح سماوية. أن الأفكار الحقة والاستبصار العلمي، لا تكتسب إلا من خلال جهد الفكرة الشاملة. فالفكرة الشاملة هي وحدها التي يمكن أن تنتج كلية المعرفة. فلا هي بالغموض المعتاد، ولا هي بعجز الحس المشترك المألوف. بل معرفة متطورة وتامة. وليست كلية العقل غير المألوفة، التي يدمر الكسل والتراخي، وخيلاء العبقرية مواهبها. بل الحقيقة وقد نضجت صورتها المناسبة، حتى تكون قادرة على امتلاك العقل الواعي بذاته كله(١).

---

(١) على هذا النحو تكون فلسفة الفكرة الشاملة كما تصورها هيجل، فلا هي تعبر عن =

خاتمة

علاقة المؤلف بالجمهور - أو الفيلسوف والجمهور:

٧١ - ما دمتُ أعتقد أن العلم لا يوجد إلا في الحركة الذاتية للفكرة الشاملة، وما دامت وجهة نظري تختلف عن، والواقع أنها تتعارض تماما مع - الأفكار السائدة عن طبيعة الحقيقة وصورتها - سواء أكانت الأفكار العامة أو سماتها الهامشية الأخرى، فيبدو أن أية محاولة لعرض نسق العلم من خلال هذه الوجهة من النظر، لن تلقي قبولا حسنا. كما أنني أستطيع أن أتذكر بوضوح أن امتياز فلسفة أفلاطون كان يرد، في بعض العصور، إلى ما تنطوي عليه من أساطير عديمة القيمة من الناحية العلمية. غير أن هناك عصوراً أخرى سماها البعض «بأحلام النشوة» شهدت تقديرا عظيما لفلسفة أرسطو لما تنطوي عليه من عمق نظري، كما اعتبرت

= العبقرية الرومانسية، ولا سخافة فكر «عصر التنوير» ، فلابد، في رأي هيجل، من تجاوز الرومانسية، والعودة إلى الفكر، أي إلى الحقيقة وقد نضجت صورتها السليمة المناسبة. وكان هيجل عام ١٨٠٢ في دراسته عن «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» - قد بدأ يفكر، فلسفيا، في خبرته الطويلة أيام الشباب. والواقع أن تصدير «ظاهريات الروح» هو العرض المنظم لما كان مجرد بذرة في هذه الدراسة. هيبوليت جـ ١ ص ٦٠ (المترجم).

«محـاورة بارميندس» لأفلاطون (التي هي بالقطع أعظم الانجـازات الفنية للجـدل القـديم) التعبيـر الايجابي والكشف الحقيقي، للحياة الإلهية(١). بغض النظر عن الغـموض الذي تحـدثه «النشوة الـصوفيـة»، غيـر أن هذه النشوة الصوفية التي أسيء فهمها ليست شيئاً أخرى سوى الفكرة الشاملة الخالصة. وفضـلاً عن ذلك فان ما له امتياز في الفلسفـة التي تسود عصرنا الحـالي يستـمـد قيـمتـه من كـيفـه العلمي، وعلى الرغم من أن الآخـرين يفهمون ذلك على نحو مـختلف، فانه في الواقع لا يكون له أدنى تأثير إلا من حيث طابعه العلمي(٢). ومن ثم فأني لآمل أن تنجح هذه المحاولة في تبرير الـعلم من منظور الفكرة الشاملة، وأن تعـرضه في عنصـره المناسب، وأن تحوز القبول من خـلال الحقيقة الداخلية للمـوضوع نفسه. لابد لنا أن نكون على اقتناع بأن من طبيعة الحقيقة أن تنتشر عندما يأتي عصرها، وهي لا تظهـر إلا عندما يأتي ذلك العـصـر، ومن ثم فهي لا تظهـر قبل أوانهـا لتلاقي جمـهورا لم يتضح بعد لتـقبلها(٣). كـما أننا لابد أن نوافق أيضـاً

---

(١) اشارة إلى الأفلاطونية الجديدة لا سيما برقلس ـ هيبوليت جـ ١ ص ٦١ (المترجم).

(٢) يذهب كاوفمـان إلى أن هذه الفقرة تشكل في الأصل جملة واحدة. أما اعـجاب هيجل بمحاورة بارمـيندس لأفلاطون، والذي يظـهر كثيرا في محـاضرات هيـجل عن «تاريخ الفلسـفة» فهـو يعود إلى تراث الأفـلاطوونية المحـدثة ويدين فيه لـبرقلس Proclus ص ١٠٩ (المترجم).

(٣) تذكرنا هذه الفقرة بما ورد في فـقرة سابقة من التصدير، وإن كانت الصيـاغة الحالية أشد تطرفا (المترجم).

على أن الفرد (الفيلسوف) يحتاج إلى اقتناع الجمهور للبرهنة على الحقيقة التي ظلت حتى الآ تشغل اهتمامه المنعزل، أنه يحتاج إلى أن يرى كيف أصبح هذا الاقتناع الذي كان حتى الآن جزئياً ـ كيف أصبح اقتناعا عاما، ولكن في هذا السياق لابد من التمييز بين الجمهور وبين أولئك الذين يدعون أنهم ممثلوه والمتحدثون بلسانه. فكثيراً ما يكون موقف الجمهور مختلفًا عن موقف أولئك الذين يتحدثون باسمه بل ومضادا له. فعلى حين أن الجمهور قد يميل عن طيب خاطر لالقاء اللوم على نفسه. عندما لا يستجيب لعمل فلسفي معين، فاننا لا نجد أن أولئك الآخرين ينحون باللائمة ـ نظرا لثقتهم المفرطة في كفاءتهم ـ على المؤلف وحده. والتأثير الفعال الذي يحدثه الكتاب الفلسفي على الجمهور أقل ضجيجاً من تصرف «أولئك الموتى الذين يدفنون موتاهم»(١). والمستوى العام للبصيرة

(١) سوف يعود هيجل إلى هذه الفكرة نفسها ـ في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» عندما يعرض للنظرة المتكاملة إلى تاريخ الفلسفة، ويفسر لنا ما قد نظنه في أول الأمر تضاربا بين المذاهب الفلسفية المختلفة، فالمناهج القديمة كانت تنظر إلى كل مذهب على حدة، بوصفه نقيضا للمذاهب السابقة، وتاريخ الفلسفة، عندها ـ ميدان قتال يموج بأشلاء القتلى، فكل مذهب قتل أخاه وقام بدفنه حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح: «أتبعني، ودع الموتى يدفنون موتاهم» (انجيل متى الاصحاح الثامن: ٢١). والعبارة قالها المسيح لأحد تلامذته عندما طلب منه «ياسيد ائذن لي أن أمضي أولا وأدفن أبي». وكلمة «الموتى» في عبارة السيد المسيح تعني معنيين الأول هو «الموتى روحيا» والثاني «الميت جسديا» وهو الأب. وعبارة هيجل تعني أن تأثير الكتاب =

قد أصبح الآن أشد نضجا، وحب الاستطاع أشد يقظة، كما أن اصدار الحكم يتم على نحو أسرع، ومن ثم «فها هي ذي أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجا»(١). إلا أن علينا أن ننتبه جيداً إلى الأثر التدريجي البطيء الذي يعيد تصويب الانتباه الذي سحرته التأكيدات والتصويبات المفروضة عليه، فبعض الكُتّاب لا يجدون قُرّاءً إلا بعد زمن، في حين أن آخرين يفقدون بعد فترة ما كان لديهم من قُرّاء.

= الفلسفي قوي وفعال لكنه هادئ أو هو أقل ضجيجا من النحيب والصراخ الذي يحدثه أولئك الموتى روحيا وهم يدفنون موتاهم ـ أي الفكر القديم الذي أصبح متخلفا فمات بدوره. وكانت المذاهب الجديدة تتخذ في رأي هيجل عبارة السيد المسيح شعارا لها وهو يقصد أنه يركبها الخيلاء والغرور في أنها وحدها المذاهب الجديرة أن يتبعها الناس، وسوف نجد الرد على هذا الموقف في التعليق التالي (المترجم).

(١) هذه العبارة ذكرها بطرس الرسول لزوجة «حنانيا» ـ وكان يطوف في قرى فلسطين يجمع تبرعات لأسر المسيحيين المنكوبين وقد كذب عليه «حنانيا» وادعى أنه لا يملك شيئا فقال له بطرس «أنت لم تكذب عليَّ بل على الله، فما سمع حنانيا هذا الكلام وقع ومات (أعمال الرسل ٥ : ٥٤). فحمله أتباع بطرس ليدفنوه. وفي هذه اللحظة دخلت زوجة حنانيا دون أن تعلم بما حدث فكرر عليها بطرس نفس الطلب لكنها أجابت بنفس الاجابة ـ أي أنهم لا يملكون شيئاً ـ فقال لها «ما بالكما اتفقتما على تجربة روح الرب؟. هوذا أرجل الذين دفنوا رجلك على الباب وسيحملونك خارجا، فوقعت في الحال وماتت» (١٠ ـ ١١). وكان الناس يردون على خيلاء المذاهب الجديدة بعبارة بطرس هذه، وهي تعني أن تقول للمذهب الجديد: خفف من غلوائك، فالفلسفة التي سوف تدحضك، وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً» ـ قارن في ذلك كله «محاضرات في تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص ١٧ من ترجمة هولدين الانجليزية ـ لندن عام ١٩٥٥ .

٧٢ ـ اننا نعيش في عصر جمعت فيه كلية الروح قوتها، بينما أصبحت الفردية الحقة، أقل أهمية بنفس القـدر، عصر أمسك فيه هذا الجانب الكلي بنطاق الثراء الذي طوره بأسـره. وقد تضاءل نصيب الفـرد من نتاج الروح الكلي، ولهـذا السبب كـان على الفرد أن ينسى نفـسه تماما على نحـو ما تتطلب طبيعة العلم. أن عليه، يقينا، أن يصنع نفسه، وأن ينجز ذاته، بقدر مـا يستطيع أن يـفعل على أن لا يُطلب مـنه الشيء الكثيـر، كـما أن عليـه بدوره أن لا يتوقع من نفسه، وأن لا يطلب منها سوى القليل.

«مقدمة»

القسم الأول :

٧٣ ـ أنه لافترض طبيعي في مجال الفلسفة قبل أن نبدأ بدراسة موضوعها الخاص وهو المعرفة الفعلية لما هو حقا موجود، أن يتعين على المرء، أولا وقبل كل شيء، أن يفهم ما المعرفة التي قد ينظر إليها على أنها الأداة أو الوسيلة لادراك المطلق، أو على أنها الوسط الذي من خلاله ندركه.(١) وهذا التخوف له، فيما يبدو، ما يبرره: فمن جهة هناك أنواع مختلفة من المعرفة، وربما كان بعضها أصلح من بعضها الآخر لبلوغ الغاية المنشودة. والتخوف يبرره هنا أننا قد نخطىء فنختار الوسيلة الأسوأ. ومن ناحية أخرى فالمعرفة إذا كانت مَلَكة من نوع ما، ومجالاً ما، هكذا دون مزيد من التحديد لطبيعتها وحدودها، فاننا قد نمسك بسُحب الخطأ بدلاً من أن نصل إلى سماء الحقيقة(٢). ولابد لهذا التخوف أن يتحول في النهاية إلى إعتقاد يقول أن المشروع كله الذي يضمن أن يصل الوعي إلى ما هو في ذاته خلفٌ محال Absurd، وأن هناك حدوداً تفصل بين المعرفة

---

(١) هذه هي وجهة نظر «لامبيرت» التي تقول أن المعرفة وسط، وأن علينا أن نعرف «قوانين انكسارها» ـ وقد رفضها هيجل كما رفض وجهة نظر كانط التي تجعل المعرفة أداة أو وسيلة لادرك الحقيقة» راجع «معجم مصطلحات هيجل» لميخائيل انوود ص ٢١٧ (المترجم).

(٢) حول نقد «نقد المعرفة» ـ قارن دراسة راينهولد (هيبوليت ص ٦٥) ـ (المترجم).

والمطلق فصلاً تاماً. فإذا كانت المعرفة هي الأداة التي نحصل بها على الوجود المطلق، فمن الواضح أن إستخدام الأداة في شيء ما لا يتركه على نحو ما كان عليه من قبل. بل أنَّ هذا الاستخدام بالأحرى يُغيّر شكله (أو أن الأداة أدخلت على هذا الشيء تحويراً وتبديلاً) - فإذا لم تكن المعرفة من ناحية أخرى أداة بل وسيطاً يصل إلينا من خلاله نور الحقيقة(١). فاننا مرة أخرى لا نصل إلى الحقيقة كما هي في ذاتها، وإنما على نحو ما توجد في هذا الوسيط، ومن خلاله. ونحن في الحالتين إنما نستخدم وسيلة تؤدي في الحال إلى عكس الغاية المرجوة منها، أو قل أن ما هو خُلف حقاً هو القول بأننا ينبغي أن نستخدم وسيلة أيا كانت(٢).

قد يبدو أنه يمكن علاج هذا النقص عن طريق معرفة الطريقة التي تعمل بها هذه الأداة. فقد يمكننا ذلك من أن نستبعد من تمثيل المطلق ما ينتمي إلى الأداة، ومن ثَّم نصل إلى الحق في صفائه ونقائه. غير أن هذا «الاصلاح» انما يعود بنا في الواقع إلى النقطة التي بدأنا منها من قبل. فلو أننا حذفنا من الموضوع الذي أعيد تشكيله ما صنعته الأداة فيه، فان الموضوع - وهو هنا المطلق - سيصبح أمامنا كما كان على وجه الدقة، من

(١) الاشارة هنا واضحة إلى محاولة كانط «نقد» أو تحليل أداة المعرفة قبل أن نعرف، وهي محاولة - كما يقول هيجل مراراً - تعبّر عن خلف محال، فهي تشبه مَنْ يرفض المغامرة بالنزول إلى الماء قبل أن يتعلم السباحة! (المترجم).

(٢) هذان الفرضان يمكن أن يطابق كل منهما الآخر: أحدهما الفهم النشط الفعال، والآخر الحساسية السلبية المتقبلة - هيبوليت ص ٦٥ (المترجم).

قبل هذا الجهد، وهذا الجهد، إذن، لا لزوم له. ولو افترضنا من ناحية أخرى أن المطلق قد أصبح فحسب أكثر قرباً منا عن طريق هذه الأداة، دون أن يتغير فيه شيء يُذكر، كالطائر الذي نصطاده والأداة هي شبكة ترمي لصيده،(١) أو تقريبه منا بعض القرب دون أن تغير منه ـ لكان الجواب أن المطلق لو لم يكن في ذاته قريباً منا منذ البداية قرباً مختاراً لكانت هذه الحيلة أدعى إلى السخرية. ولن تكون المعرفة عندئذ إلا خدعة، ما دامت بكل انشغالها وعنائها تُضفي على نفسها جو القيام بعمل ما يختلف أتم الأختلاف عن إقامة علاقة مباشرة فحسب. ومن ناحية أخرى، فإذا كان فحص المعرفة يعني ـ وقد تصورنا المعرفة على أنها وسيط ـ أننا نحصل على معرفة بقانون انكسارها، فيكون عبثاً مرة أخرى أن نطرح ذلك من النتيجة التي وصلنا إليها. إذ ليس انكسار الشعاع نفسه هو المعرفة بل المعرفة هي الشعاع نفسه الذي تصل إلينا الحقيقة عن طريقه، أي المعرفة. فلو حذفناه، فلن يبق عندنا سوى إتجاه خالص أو مكان فارغ.

٧٤ ـ لكن إذا كان الخوف من الوقوع في الخطأ يُدخل عدم الثقة في

---

(١) وفي ترجمات أخرى أن نقوم بإعداد شرك لزج مع فرع الشجرة، فإذا وقف عليه الطير أمسك به. والشرك هنا هو قضيب من الكلس اللزج لصيد الطيور حيث تُطلى أفرع الشجر بالأسمنت أو الجير ليلتصق به الطير، فكما لو كان المطلق هو الطير، والأداة هي قضيب الكلس. (المترجم).

العلم(١)، الذي لولا هذه الوساوس لمضى في طريقه وعرف بالفعل شيئاً ما، فأنه يصعب علينا أن نرى، على العكس، لماذا لا نتشكك في هذه الوساوس نفسها، ولِمَ لا نقول أنّ الخوف من الخطأ هو الخطأ ذاته؟ والواقع أن هذه المخاوف تفترض التسليم بصدق بعض الأمور - أو الكثير منها في الواقع - واعتبارها حقيقة، مدعمة شكوكها واستنتاجاتها على نفس الأساس الذي كان ينبغي عليها أن تفحصه أولا لتعرف ما إذا كان حقيقة أم لا، فهي تُسلّم منذ البداية بمجموعة من الأفكار حول المعرفة بوصفها بأداة ووسطاً، وتفترض أن هناك اختلافا بيننا نحن أنفسنا وبين هذه المعرفة. وهي تفترض سلفا أنّ المطلق يقف في جانب بينما المعرفة تقف في الجانب المقابل، مستقلة، منفصلة عنه، وتظل مع ذلك شيئاً واقعياً حقيقياً Real. أو بعبارة أخرى تفترض مقدما أن المعرفة ما دامت تقع خارج المطلق، فانها بذلك تقع خارج الحقيقة أيضاً، لكنها تظل مع ذلك معرفة صادقة، وهو موقف كان في البداية يُطلق على نفسه إسمَ الخوف من الخطأ لكنه ينكشف الآن عن أنه الخوف من الحقيقة(٢).

---

(١) يستخدم هيجل كلمة العلم بمعنى أوسع من حصرها في العلوم الطبيعية، وعلينا أن نتذكر دائماً أن العلم عنده هو المعرفة النسقية الصارمة للواقع» وهو ينظر إلى مذهب الفلسفة على أنه «علم» وعرضه للفلسفة في «موسوعة العلوم الفلسفية». والقسم الأول منها بعنوان «علم المنطق». (المترجم).

(٢) ينتهي المؤلف عند هذا الحد من نقد النماذج القديمة للمعرفة، ويبدأ في بيان ضرورة إتباع طريق آخر، وهو الكشف عن صور المعرفة(المترجم).

٧٥ ـ وهذه النتيجة تلزم من القول بأن المطلق هو وحده الحقيقة، أو أن الحقيقة هي وحدها المطلق. ويمكن أن نضع ذلك جانبا على أساس أنه قد يكون هناك نوع من المعرفة، رغم أنه لا يدرك المطلق على نحو ما يريد العلم ادراكه فانه مع ذلك نوع حقيقي من المعرفة. وأن المعرفة بصفة عامة ـ رغم أنها عاجزة عن إدراك المطلق ـ فانها تظل مع ذلك قادرة على إدراك أنواع أخرى من الحقيقة. لكنا سوف نرى بالتدريج أن هذا الضرب من الحديث سوف يقودنا في النهاية إلى تمييز غامض بين الحقيقة المطلقة وأنواع أخرى من الحقائق. وأن كلمات مثل «مطلق» و«معرفة»، ... الخ تفترض مقدما معنى ينبغي علينا أن نعرفه أولا(١).

٧٦ ـ ينبغي علينا أن لا نشغل أنفسنا بأمثال هذه الأفكار والتعبيرات التي لا غناء فيها أو هذه الأساليب من الكلام عن المعرفة باعتبارها أداة لتحصيل المطلق أو وسطا تُدرَك الحقيقة من خلاله. (أي بالعلاقات التي تؤدي إليها في النهاية كل هذه الأفكار عن معرفة منفصلة عن المطلق، ومطلق منفصل عن المعرفة). ولسنا بحاجة أيضاً إلى أن نبذل جهداً من الحجج الرّواغة التي تستخرجها عدم القدرة على العلم من الافتراضات السابقة لهذه العلاقات لكي يتخلص من عناء الجهد العملي، وليظهر بمظهر الجدية في آن معاً.

---

(١) إلى هنا ينتهي المؤلف من نقد نظريات «نقد المعرفة». ويبدأ في بيان ضرورة اتباع طريق آخر هو طريق الكشف عن صور المعرفة أثناء تطورها ـ صفوان ص ٦٦ (المترجم).

بدلاً من أن نشغل أنفسنا بهذه الأمور علينا أن نرفضها في الحال، وأن نعتبرها أفكارا تعسفية عارضة، وأن ننظر إلى استخدامها لكلمات مثل «المطلق» و «المعرفة» و«الذاتي» و«الموضوعي» التي يُفترض أن يعرفها كل إنسان على أنها مجرد خداع.. من الأفضل، على العكس، أن نوفر على أنفسنا ذلك الجهد، ولا نلقي بالا على الاطلاق لهذه الأفكار، أو طرق الحديث التي لابد أن يكون من نتيجتها إعاقة العلم تماما لأنها لا تُقدِّم لنا سوى مظهر فارغ تماما للمعرفة يختفي كلية بمجرد ظهور العلم على المسرح.

غير أنا نتبّين بمجرد ظهور العلم على المسرح أنه هو نفسه ظاهرة، وهو عندما يظهر على المسرح لا يكون قد كشف عن حقيقة ذاته من حيث العمق والاتساع، ولا يهم من هذه الزاوية أن ننظر إلى العلم على أنه ظاهرة لأنه يظهر جنباً إلى جنب مع ضروب المعرفة الأخرى، أو أن نقول عن هذه المعرفة الأخرى غير الحقيقية أنها (عملية ظهوره) تجليات له. وعلى أية حال لابد للعلم أن يحرر نفسه من هذا المظهر، وهو لا يمكن أن يفعل ذلك إلا بمواجهة هذا المظهر نفسه، فلا يستطيع العلم أن ينبذ معرفة، ليست بالمعرفة الحقة مكتفياً في ذلك بأن يعلن أنها لا تعدو أن تكون نظرة عادية أو مألوفة إلى الأشياء، وأن يؤكد أن معرفته هو معرفة من طراز مختلف كل الاختلاف بينما المعرفة الأخرى «عدم» بالقياس إليها أو ظل لمعرفته هو على أحسن الأحوال، لأنه حين يؤكد ذلك فانه يعلن أن قوته

وقيمته تكمنان في وجوده المحض أو تنحصر في هذا الوجود. لكن المعرفة غير الحقيقية تحتكم بدورها إلى واقعة أنها موجودة، وتؤكد لنا أن العلم لا شيء بالقياس إليها. وللتوكيد المحض من القيمة قدر ما لغيره من توكيدات محضة أيضاً. وحق العلم أقل في التحدث عن حس أدق تتجلى لمحات منه في المعرفة غير الحقة كأنها إشارات إلى العلم. فهذا يعني أن العلم يحتكم مرة أخرى إلى ما هو موجود فحسب. ويبدو من ناحية أخرى أنه يحتكم إلى ذاته، إلى الطريقة التي يوجد عليها في معرفة ليست هي الحقيقة، وهذا يعني أنه يحتكم إلى صورة دنيا من صور وجوده، أي إلى مظهره أكثر مما يلجأ إلى طبيعته الحقة والواقعية (ما هو في ذاته ولذاته) ـ ولهذا السبب فاننا سوف نأخذ على عاتقنا هنا أن نعرض المعرفة بوصفها ظاهرة.

القسم الثاني :

٧٧ ـ ولما كان هذا العرض يتخذ من المعرفة الظاهرية وحدها موضوعا له، فان هذا العرض نفسه، فيما يبدو، لن يكن علما حراً ذا حركة ذاتية في صورة تناسبه، لكنه يمكن أن يُعتبر، من هذه الوجهة من النظر، الطريق الذي يجتازه الوعي الطبيعي الذي يندفع إلى الأمام نحو المعرفة الحقة، أو هو بمثابة الطريق الذي تسلكه النفس، وهي تجتاز سلسلة من الصور أو الأشكال التي تتجسد فيها واحدة بعد الأخرى، وكأنها المراحل التي

تحددها لها طبيعتها الخاصة(١)، لعلها بذلك تبلغ وضوح الحياة الروحية عندما تصل من خلال التجربة الكاملة بذاتها، إلى معرفة ما هي عليه في ذاتها.

٧٨ ـ وسوف يتحقق الوعي الطبيعي من أنه ليس سوى معرفة من حيث المبدأ فحسب أو أنه ليس هو المعرفة الحقيقية. ولما كان هذا الوعي ينظر إلى نفسه على أنه المعرفة الحق والأصيلة، فسوف يكون لهذا الطريق مغزى سلبي أو دلالة سلبية بالنسبة له، لأن تحقق الفكرة الشاملة، للمعرفة، سوف يعني بالنسبة له، دماراً وخرابًا لنفسه أو ضياعًا لذاته، لأنه يفقد على هذا الطريق حقيقته الخاصة. ولهذا السبب جاز لنا أن نعتبر هذا الطريق كأنه طريق «للشك»، أو بعبارة أدنى إلى الصواب، كأنه طريق «لليأس» لأن ما يحدث هنا ليس هو «الشك» على نحو ما يُعرف عادة، أعني التردد بين هذه الحقيقة المزعومة أو تلك ثم اختفاء نسبي للشك، يعقبه عودة من جديد إلى الحقيقة السابقة، بحيث يصير الأمر في النهاية على نحو ما كان عليه في البداية(٢). وانما هذا الطريق هو، على العكس، طريق البصيرة الواعية التي تؤدي إلى لا حقيقة لمعرفة الظاهرة. التي ترى أن أعظم الحقائق جميعاً هي الفكرة الشاملة غير المتحققة. ومن هذه الزاوية نجد أن

---

(١) ربما كان في ذلك اشارة إلى المراحل التي مرّ بها الصليب (ميللر) (وهناك ١٤ صورة في الكنيسة تمثل مراحل صلب المسيح) (المترجم).

(٢) الاشارة هنا إلى الشك الديكارتي. (المترجم).

المذهب الشكي Scepticism الشامل ليس هو الشك الذي تتخيل الحميّة الشغوفة بالحقيقة والعلم أنها قد تسلحت به، لكي تكون على استعداد للتعامل: أي العزم في العلم على عدم التسليم بأفكار الآخرين بناء على سلطانهم المحض، وعقد العزم على فحص كل شيء بنفسها، بحيث لا تتبع إقتناعها الخاص. أو لعل الأدنى إلى الصواب أن نقول إنها عقدت العزم على أن تتبع كل شيء بنفسها، ولا تعتبر شيئاً صواباً سوى فعلها الخاص.

وسلسلة الأشكال التي يجتازها الوعي في هذا الطريق هي بمثابة التاريخ التفصيلي لعملية تدريب الوعي وتربيته حتى يرقى إلى مستوى العلم. أما عقد العزم فيبدو في هذا التطور الذهني (أو التربية) في صورة مبسطّة بوصفه شيئاً يتم وينتهي في الحال بمجرد النية والتصميم، غير أن طريق النفس هو التحقق الفعلي لهذا التصميم. وهو بذلك يضاد هذه النية المجردة أو اللاحقيقة. ان إتباع المرء لاقتناعه هو الخاص هو يقينا أفضل من إستسلامه لسلطة ما. لكن عندما يتحول الرأي القائم على السلطة إلى رأي يستند إلى اقتناع شخص، فان مضمون الاعتقاد لا يتغير بالضرورة، ولا تحل الحقيقة بذلك محل الخطأ. أنّ الفارق الوحيد بين تمسكنا بنسق من الآراء والأحكام المبتسرة التي تستند إلى اقتناع شخصي، وبين تمسكنا بنسق من الآراء يقوم على سلطة الآخرين هو إضافة الزهو والغرور إلى

النسق الأول، وهو زهو وغرور بلا زمان مثل اللاإقتناع الشخصي. أما المذهب الشكي الذي ينصب على المجال الكلي للوعي بالظاهر، فهو على العكس يجعل الروح لأول مرة مؤهلة لأن تفحص ما هي الحقيقة. لأنه يجلب معه حالة من اليأس من جميع ما نسميه بالآراء والأفكار، والظنون الطبيعية سواء قيل عنها بعد ذلك أنها شخصية أو تنتمي إلى آخرين. وبغض النظر عن أي منها هو الذي يشغل الوعي ويقيده، ذلك الوعي الذي يتجه في الحال إلى فحصها ونقدها. وهكذا تجعله هذه «الأفكار»، في الواقع، عاجزا عن أداء مهمته.

٧٩ ـ إنَّ اكتمال أشكال الوعي المجرد غير الحقيقة سوف ينتج على وجه الدقة، من خلال ضرورة التقدم، وضرورة ربط هذه الصور الواحدة منها بالأخرى. ولكي نتفهم ذلك يحسن أن نلاحظ، على سبيل التمهيد، أن عرض الوعي غير الحقيقي في لا حقيقته، ليس مجرد عملية سلبية خالصة، فتلك وجهة نظر أُحادية الجانب يأخذ بها الوعي الطبيعي بصفة عامة. والمعرفة التي تجعل ماهيتها هذا الجانب الأُحادي هي إحدى صور المعرفة التي يفترضها الوعي غير المكتمل التي تندرج في مجرى البحث ذاته وسوف تظهر أمامنا في الطريق. وهذه الوجهة من النظر هي المذهب الشكي الذي لا يرى في النتيجة إلا العدم المحض باستمرار، ولا يرى أن هذا العدم هو عدم محدد متعيّن، فهو العدم الذي يخرج هو منه كنتيجة. غير أن العدم هو في الواقع النتيجة الحقيقية، إذا ما إعتبرناه عدما لما ينتج

عنه، فهو بذلك عدم محدد أو متعيّن، عدم ذو مضمون. أما المذهب الشكي فهو ينتهي إلى عدم «مجرد» و«فارغ»، ولهذا فهو لا يستطيع التقدم خطوة واحدة أبعد من ذلك. بل يتحتم عليه الانتظار ليرى ما إذا كان من الممكن أن يعرض له شيء جديد، ثم ما هو هذا الشيء الجديد ليلقي به مرة أخرى في نفس الهوة الفارغة، لكننا إذا ما أخذنا النتيجة من ناحية أخرى على ما هي عليه حقاً، أعني بوصفها سلباً متعيناً، فان صورة جديدة تظهر في الحال، ويتم، عن طريق السلب، الانتقال الذي بفضله تظهر السلسلة الكاملة لأشكال الوعي.

٨٠ ـ غير أن هدف المعرفة محدد بنفس الضرورة التي حددت مسار السلسلة، أنه النقطة التي لا تحتاج المعرفة عندها إلى تجاوز ذاتها، حيث تجد المعرفة نفسها وتتطابق الفكرة الشاملة مع موضوعها، والموضوع مع فكرته الشاملة. ومن ثم فان التقدم نحو هذا الهدف يسير بغير توقف، وهو لا يجد الاشباع في أي مرحلة من المراحل التي اجتازها طوال الطريق. فمنْ تقيّد بحدود الحياة الطبيعية فانه يعجز عن تجاوز وجوده المباشر، بل يدفعه شيء آخر إلى تجاوز هذا الوجود، وانتزاعه من وضعه يعني موته، أما الوعي فهو فكرته الشاملة صراحة عن ذاته وبذلك، فانه يتجاوز في الحال ما يحدّه، ومادام هذا الحد ينتمي إليه، فانه يجاوز ذاته الخاصة. فمع وضع الجزئي المفرد، في نفس اللحظة يوجد «الما وراء» كذلك أمام الوعي حيث

يوجد فحسب بوصفه حدساً مكانياً، إلى جانب ما يجده. ومن ثَم فإذا كان الوعي يعاني من هذا الوعي الذي هو من صنعه فأنه يهدم أي إشباع محدود (وهكذا يعاني الوعي من هذا العنف الذي ألحقه بنفسه: والذي يفسد عليه أي إشباع محدود، وعندما يشعر الوعي بهذا العنف الذي ألحقه بنفسه: فهو يفسد عليه أي إشباع محدود، وعندما يشعر الوعي بهذا العنف، فقد يدفعه القلق إلى الانسحاب من الحقيقة، وأن يجاهد لكي يحتفظ لنفسه بما يوشك أن يفقده. لكنه لايستطيع أن يجد الراحة أو السكينة. فإذا ما رغب هذا الخوف القلق أن يظل على الدوام في حالة خمول بلا تفكير، فان الفكر سوف يثيره غياب الفكر هذا، ويقلقه هو نفسه أي أنه سوف ينزعج من خموله. أو لو أنه طوّق نفسه بالعاطفة التي تؤكد لنا أنها وجدت كل شيء حسنا في نوعه، فان هذا التأكيد سوف يعاني كذلك من العنف على يد العقل الذي سيجد أن شيئاً ما غير حسن، بالضبط لأنه مجرد نوع ما. أو أن الخوف من الحقيقة قد يدفع الوعي إلى أن يختفي، من نفسه ومن الآخرين، خلف الزعم بأن الحماسة المتشوقة للحقيقة نفسها تجعل من الصعب عليها للغاية، وربما من المحال، أن تجد أية حقيقة أخرى سوى حقيقة الغرور التافه التي تكون أكثر فطنة من أية فكرة أخرى سواء صدرت عن المرء نفسه أو عن غيره. هذا الضرب من الخيلاء الذي يعرف كيف يحط من شأن أية حقيقة ويعود مرة أخرى إلى ذاته، ويتأمل في رضا فهمه الخاص الذي يعرف دائماً كيف يشتت كل فكرة

ممكنة ليجد بدلاً من كل مضمون: الأنا المجدب المحض، ومثل هذا الاشباع ينبغي علينا أن نتركه وشأنه، لأنه يهرب من الكلي، ولا يسعى إلا ليكون من أجل نفسه فحسب.

القسم الثالث :

٨١ ـ بعد هذا الذي تقدَّم، وعرضنا فيه بصورة تمهيدية وعامة لمسار البحث من حيث الطريقة والضرورة، فقد يكون من المفيد كذلك أن نقدم بعض الملاحظات حول المنهج الذي ينفذ به هذا البحث. إذا ما نظرنا إلى هذا العرض على أنه طريقة لربط العلم بالمعرفة الظاهرية وبوصفه بحثاً وفحصاً نقدياً لحقيقة المعرفة، فأنه يبدو أنه لا يكون ممكنا بغير بعض الفروض السابقة التي توضع كمعيار مطلق أو نهائي للعلم. ذلك لأن فحص شيء ما يعتمد على تطبيق مقياس مقبول، وبناء على إتفاقه أو اختلافه مع هذا المقياس فاننا نقرر ما إذا كان صحيحا أم خاطئاً. والمقياس بصفة عامة، وكذلك العلم، إذا كان هو هذا المعيار، فانه يُقبل على هذا النحو بوصفه الماهية أو على أنه ما هو بذاته Ansich. لكننا نجد هنا حيثما يظهر العلم على المسرح منذ البداية أنه لا العلم ولأي نوع آخر من المقياس قد برَّر نفسه على أنه الماهية أو الحقيقة النهائية (أو ما هو في ذاته Ansich). وبغير ذلك لا يمكن، فيما يبدو، أن يكون هناك أي فحص أو إختبار ممكن.

٨٢ ـ وسوف يصبح هذا التناقض ورفعه، أكثر تحديداً ووضوحاً إذا ما تذكرنا التحديدات (أو التعينات) المجردة للحقيقة وللمعرفة على نحو ما توجد في الوعي، فالوعي يميّز عن نفسه شيئاً ما، ولكنه في الوقت نفسه يرتبط به، أو إذا شئنا استخدام التعبير الدارج: هناك شيء ما أمام الوعي. والصورة المحددة لعملية الارتباط هذه، أو عملية وجود شيء ما أمام الوعي، هي المعرفة. لكنا نميّز بين هذا الوجود ـ من أجل الآخر، عن الوجود ـ في ـ ذاته. فما يرتبط بالمعرفة هو بالمثل يتميّز عنها، وتضعه على أنه موجود أيضاً خارج هذه العلاقة. هذا الوجود ـ في ـ ذاته يسمى بالحقيقة. ولا يعنينا هنا ما يمكن أن تتضمنه هذه التحديدات أكثر من ذلك. ما دام موضوع بحثنا هو المعرفة الظاهرة. فسوف نتناول تحديداتها على نحو ما تعرض لنا مباشرة ولأول وهلة، وهي تعرض لنا بالضبط على النحو الذي وصفناه تماماً.

٨٣ ـ إذا كان بحثنا يتناول حقيقة المعرفة، فان ذلك قد يعني، فيمايبدو، أننا نسأل عما هي المعرفة في ذاتها. لكن المعرفة في هذا البحث هي موضوعنا بحق، فهي من أجلنا نحن، والطبيعة الجوهرية للمعرفة إذا ما أدركناها سوف تكون من أجلنا. ومعنى ذلك أن ما نقرره على أنه ماهيتها، لن يكون حقيقة المعرفة بل معرفتنا فحسب، فالماهية أو المعيار لابد أن يكون فينا نحن. وما ينبغي مقارنته بهذا المقياس، وكذلك القرار الذي

نتخذه بناء على هذه المقارنة، ليس من الضروري التعرف على مشروعية هذا المقياس.

٨٤ ـ غير أن طبيعة الموضوع الذي نبحثه تتغلب على هذا الانفصال أو مظهر الانفصال، والافتراض السابق، فالوعي يزوّد نفسه بمعياره الخاص من داخل ذاته، ومن ثَّم سيكون البحث مقارنة للوعي بذاته مع نفسه، لأن التفرقة التي ذكرناها فيما سبق انما تقع داخل الوعي نفسه، إذ يوجد في الوعي عنصر من أجل الآخر، أو بصفة عامة فأن الوعي يتضمن بانتظام تحديد لحظة المعرفة، وفي الوقت ذاته فان هذا «الآخر» بالنسبة للوعي ليس مجرد من «أجله»، لكنه يقع كذلك خارج هذه العلاقة أو أنّ له وجوداً في ذاته، أعني أنه لحظة حقيقية. وهكذا نجد فيما يعنّيه الوعي داخل ذاته على أنه الماهية أو الحقيقة المقياس الذي يضعه هو ذاته والذي يقيس به ما يعرفه. افرض أننا أطلقنا في المعرفة اسم «الفكرة الشاملة»، وعلى الحقيقة أو الماهية اسم «الوجود» أو الموضوع. عندئذ فان الفحص يعتمد على أن نرى ما إذا كانت الفكرة الشاملة تطابق الموضوع. لكن إفرض أننا أطلقنا على الطبيعة الداخلية للموضوع أو على ما هو في ذاته إسم الفكرة الشاملة، من حيث هي موضوع أعني الطريقة التي تكون بها الفكرة الشاملة من أجل الآخر. عندئذ سوف يعتمد الفحص على أن نرى ما إذا كان الموضوع يطابق فكرته الشاملة. ومن الواضح بالطبع أن هاتين

العمليتين هما شيء واحد. غير أن الموافقة الجوهرية التي ينبغي أن نتذكرها طوال البحث كله هي أن هاتين اللحظتين، أي الفكـرة الشاملة والموضوع، «الوجود من أجل الآخـر» و«الوجود في ذاته» يقعـان هما نفسهـما داخل المعـرفة التي نفـحـصهـا. وبالتالـي فنحن لسنا بحـاجة إلى أن نجلب مـعنا مقاييس أو أن نطبق أفكارنا نحن خلال البحث. إننا بالضبط عندما نتخلى عن هذه الأفكار ننجح في تأمل الموضوع الذي في أيدينـا على نحو ما هو عليه في ذاته ولذاته.

٨٥ ـ ولا يقتـصر الأمر على أن أية إضـافة من جانبنا سـتكون زائدة ما دام الموضوع والفكرة الشـاملة والمقياس ومـا يقسيه ـ ذلك كله حـاضر في الوعي ذاته. بل إنَّ علينا كذلك أن نوفر على أنفسنا جهد المقارنة بين هاتين اللحظتين، وجهـد القيام ـ بفحـصهمـا فحصاً حـقيقيـاً، ومن ثَّم فمن هذه الزاوية أيضاً، إذا كان الوعي يفـحص نفسه ويختبر ذاته، فـان كل ما يتبقى لنا هو ببساطة دور المشاهد الذي يشهد ما يحدث. ذلك لأن الوعي هو من ناحية وعي بالموضوع، وهو من ناحـية أخرى وعي بذاته، أعني أنه وعي بما هو حق، ووعي بمعرفته لهذا الحق. لأنهـما معا أمام نفس الوعي، وهو ذاته مـقارنتـهمـا. إنه نفس الوعي الذي يقـرر، ويعـرف ما إذا كـانت معـرفتـه للموضـوع تطابق هذا الموضوع أم لا. صـحيح أن الموضوع لا يـظهر على هذا النحو إلا أمام الوعي بوصفه وعيـاً يعرفه، ويبدو أن الوعي لا يستطيع

أن يكون خلف الموضوع، إنْ صحَّ التعبير، على نحو ما يوجد أمام الوعي ليفحص ما هو عليه الموضوع في ذاته، ومن هنا أيضاً لا يستطيع أن يفحص معرفته الخاصة بهذا المقياس. لكن لما كان للوعي معرفة بموضوع ما، بصفة عامة، فان هناك بالفعل تفرقه بين الطبيعة الداخلية التي هي لحظة واحدة بالنسبة للوعي، أي الموضوع على نحو ما يكون عليه في ذاته، وبين المعرفة أو وجود الموضوع من أجل الوعي التي هي لحظة أخرى. وعلى أساس هذه التفرقة التي هي حاضرة كواقعة، يقوم الفحص. فإذا ما أظهرت المقارنة عدم التطابق لزم على الوعي، فيما يبدو، أن يغيّر معرفته ليجعلها مناسبة للموضوع. لكن مع تغيير المعرفة، فان الموضوع نفسه يتغير في الواقع هو أيضاً. ذلك لأن المعرفة الموجودة هي أساساً معرفة الموضوع، فمع تغيّر المعرفة يصبح الموضوع بدوره مختلفاً، ما دام ينتمي أساساً إلى هذه المعرفة. ومن هنا يدرك الوعي أن ما كان ماهية فيما سبق ليس هو ما يوجد بذاته Per se، أو ما كان بذاته Per se قد كان ذلك فقط بالنسبة للوعي. وما دام الوعي في حالة موضوعه يجد أن معرفته لا تتطابق مع موضوعه، فان الموضوع كذلك لا يصمد للاختبار، أو بعبارة أخرى، يتعدل معيار الاختبار عندما نجد أن ما وُضع المعيار من أجله فشل في اجتياز الاختبار. وليس الاختبار اختباراً لما تعرفه فحسب بل هو كذلك اختبار للمعيار الذي تستخدمه هذه المعرفة(١).

---

(١) «جاء طلاق الفكر والأشياء على يد الفلسفة النقدية موسوعة ص ٩٥ (المترجم) .

٨٦ ـ هذه الحركة الجدلية التي يمارسها الوعي داخل ذاته على نفسه مع معرفته وفي موضوعه على حد سواء، بمقدار ما يتولد عنها الموضوع الجديد والحقيقي هي على وجه الدقة هي ما نسميه بالتجربة .. Erfahrung . وبهذا الصدد فان هناك لحظة سبق ذكرها تواً ينبغي توضحيها،إذ يمكن من خلالها إلقاء ضوءجديد على العرض التالي: الوعي يعرف شيئاً ما، وهذا الموضوع هو الماهية أو ما هو بذاته Per se (ما هوفي ذاته) لكنه كذلك بالنسبة للوعي ما هو في ذاته. وها هنا يظهر ازدواج الدلالة لهذه الحقيقة. فقد رأينا أن للوعي الآن موضوعين أحدهما هو ما هو بذاته الأول، أما الثاني فهو الوجود أمام الوعي لهذا «الما هو بذاته». ويبدو الموضوع الثاني للوهلة الأولى على أنه مجرد إنعكاس للوعي على نفسه، أعني أن ما يكون في الوعي ليس موضوعاً، بل فقط معرفته بهذا الموضوع الأول. لكنا سبق أن أشرنا إلى أن الموضوع الأول من حيث أنه معروف، فقد تغيّر أمام الوعي، لقد توقف عن أن يكون الموضوع في ذاته، وإنما هو موضوع يدركه الوعي على أنه في ذاته بالنسبة إليه. وبالتالي فأن ما هو في ذاته حقا بالنسبة للوعي هو الحقيقة التي تعني الواقع الماهوي أو موضوع الوعي. وهذا الموضوع الجديد يتضمن انعدام الموضوع الأول بحيث يكون الموضوع الجديد هو التجربة المتعلقة بذلك بالموضوع الأول.

٨٧ ـ هذا العرض لمسار التجربة ينطوي على لحظة بسببها لا يبدو متفقاً مع ما يُفهم عادة من كلمة التجربة. وتلك هي لحظة الانتقال من الموضوع الأول ومعرفته إلى الموضوع الثاني الذي نقول أنَّ لدينا به تجربة. فقد قررنا أن معرفتنا بالموضوع الأول أو الوجود من أجل الوعي بالموضوع الأول في ذاته، تصبح هي نفسها الموضوع الثاني. لكننا على العكس من ذلك يُخيّل إلينا عادة أن تجربتنا باللاحقيقة لفكرتنا الشاملة الأولى تأتي عن طريق الموضوع الثاني الذي تصادف أن وجدنا عَرَضاً وبطريقة خارجية، حتى أن دورنا في هذه المسألة كلها هو ببساطة «الادراك المباطن الخالص» لما هو موجود في ذاته ولذاته. لكن يبدو من التطور الحالي أن الموضوع الجديد قد ظهر من خلال عكس أو قَلْب الوعي ذاته. وهذه الطريقة في النظر إلى المسألة هي إضافة نُسهم بها نحن، وبواسطتها تنتقل مراحل التجربة التي يمر بها الوعي إلى المرحلة المؤسسة تأسيساً علمياً. غير أن هذا الأمر لا يعرفه الوعي الذي نلاحظه. والواقع أننا نجد أنفسنا هنا مرة أخرى في نفس الموقف الذي سبق أن تحدثنا عنه بصدد العلاقة بين هذا العرض وبين المذهب الشكي، أعني أن النتيجة التي نصل إليها في حالة النمط غير الحقيقي للمعرفة لا يمكن أن يُسمح لها بأن تنزلق إلى هاوية العدم الفارغ، بل لابد بالضرورة أن تؤخذ على أنها سلب لما كانت نتيجة له، أعني أنها نتيجة تنطوي على ما هو حق في النمط السابق للمعرفة. وفي المثال الحالي فانَّ الموقف يتخذ هذه الصورة: ما دام قد ظهر في البداية على أنه موضوع

قد هبط أمـام الوعي إلى مستوى طريقـة معرفـته، وما دام مـا هو في ذاته أصـبح موجـوداً أمـام الوعي لما هو في ذاته، فـانَّ الأخيـر يصـبح الآن هو الموضوع. وعندئذ يظهر بظهوره شكل جـديد للوعي، تكون الماهية بالنسبة إليه شـيئاً مختـلفاً عما كانـت عليه في المرحلة السابقة، وهذه الواقـعة هي التي تقـود سلسلة أشكال الوعي بـأسرها في تعـاقـبهـا الضـروري، وهذه الضرورة وحـدها، أو هذا النشوء للمـوضوع الجـديد الذي يعرض نفسه أمام الوعي دون أن يكون الوعي عارفاً كيف أتى به ـ هو ما يجب علينا أن نشـاهد جريانه، خلف ظـهر الوعي، إنْ صحَّ التـعـبيـر، نحن الذين نرقب العمليـة. وهكذا تحدث في حركة الوعي لحظة الوجـود في ذاته أو الوجود من أجلنا. وهي ليست حـاضرة بالنسبة للوعي المنخـرط في إدراك التجربة نفسهـا. غير أن مضمون مـا يعرض نفسه أمامنا موجـود أمامه. وإنْ كنا لا ندرك ولا نفـهم سـوى الجـانب الصـوري لـهـذا المضـمـون أعني نشـأته الخالصـة. أما بالنسبـة للوعي فان ما ينشأ يوجد كـموضوع فحسب لكنه يظهر بالنسبة لنا في الوقت ذاته كحركة وعملية صيرورة.

٨٨ ـ وبسـبب هذه الضـرورة كان الطريق إلـى العلم هو نفـسه علمـا بالفعل، وهو من حيث مضمونه فهو علم تجربة الوعي.

٨٩ ـ أنَّ التجربة ذاتهـا التي يمر بها الوعي يمكن طبقاً لفكـرتها الشاملة، ألا تفهم شيئـاً سوى نسق الوعي كله أو تنطوي على مملكة الروح بأسرها. ولهذا السـبب فان لحظات هذه الحقـيقة تُعـرض في تحديداتها المناسـبة أي

بوصفها لا لحظات مجردة خالصة، وإنما على نحو ما هي عليه أمام الوعي، أو على نحو ما يظهر الوعي نفسه في علاقته بها. أعني على النحو الذي كانت بفضله لحظات من الكل أو تجسيدات أو أشكال للوعي. وعندما يندفع الوعي إلى الأمام نحو وجوده الحقيقي، فانه سوف يبلغ نقطة يتخلص عندها من الظهور بمظهر المعاق بشيء غريب عنه ـ معاق من ذلك الذي لا يكون بالنسبة له سوى ضرب من «الآخر»، أعني أنه سوف يبلغ نقطة يتحد عندها الظاهر والماهية. وعندئذ يتم التطابق، عند هذه النقطة، بين هذا العرض وبين العلم الأصيل للروح. وفي النهاية عندما يدرك الوعي نفسه أن هذه هي ماهيته الخاصة، فان ذلك سوف يعني الوصول إلى طبيعة المعرفة المطلقة ذاتها.



مؤلفات الأستاذ الدكتور:

"إمام عبد الفتاح إمام"

أولا: التأليف:

١ - "المنهج الجدلى عند هيجل" طبعة أولى دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ - طبعة ثانية وثالثة دار التنوير ببيروت ١٩٩٣ (العدد الثانى من المكتبة الهيجلية) طبعة خامسة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

٢ - "مدخل إلى الفلسفة" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٢ - طبعة خامسة ١٩٨٢ - طبعة سادسة مؤسسة دار الكتب بالكويت عام ١٩٩٣.

٣ - "كيركجور: رائد الوجودية" المجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى دار الثقافة ١٩٨٢ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت ١٩٨٢ (العدد الثانى من سلسلة الفكر المعاصر).

٤ - "دراسات هيجلية" طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية).

٥ - "توماس هوبز : فيلسوف العقلانية" طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ - طبعة ثالثة عام ١٩٩٣.

٦ - "تطور الجدل بعد هيجل" المجلد الأول " جدل الفكر" دار التنوير عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية) - طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

٧ ـ "تطور الجدل بعد هيجل" المجلد الثانى "جدل الطبيعة " دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية) ـ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى ١٩٩٦.

٨ ـ "تطور الجدل بعد هيجل" المجلد الثانى "جدل الطبيعة " دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد ١٠ من سلسلة المكتبة الهيجلية) ـ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى ١٩٩٦.

٩ ـ "دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ . مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

١٠ ـ "كيركجور : رائد الوجودية" المجلد الثانى "فلسفته" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٦ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣.

١١ ـ "أفلاطون .. والمرأة" طبعة أولى حوليات كلية الآداب جامعة الكويت عام ١٩٩٢ ـ طبعة ثانية مكتبة مدبولى ١٩٩٦ (سلسلة الفيلسوف والمرأة).

١٢ ـ "رحلة فى فكر زكى نجيب محمود" مكتبة مدبولى ١٩٩٨.

١٣ ـ "الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" سلسلة عالم المعرفة فبراير عام ١٩٩٤. طبعة ثالثة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

١٤ ـ "معجم ديانات وأساطير العالم" (أربع مجلدات) مكتبة مدبولى بالقاهرة.

١٥ ـ " مدخل إلى الميتافيزيقا" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩.

١٦ ـ "توماس هوبز : فيلسوف العقلانية" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩.

ثانيًا: بحوث ودراسات:

١ ـ "المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل" .. دراسة بحوليات كلية التربية بجامعة الفتح بليبيا عام ١٩٧٦.

٢ ـ "مفهوم التهكم عند كيركجور" دراسة بحوليات كلية الآداب ـ جامعة الكويت عدد رقم ١٩ عام ١٩٨٣ .

٣ ـ "الهيجلية" .. دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت.

٤ ـ "الهيجلية الجديدة" .. دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثانى) معهد الإنماء العربى بيروت.

٥ ـ "الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود" عالم الفكر بالكويت (مجلد عشرون) العدد الرابع يناير عام ١٩٩٠ .

٦ ـ "مسيرة الديمقراطية : رؤية فلسفية" مجلة عالم الفكر بالكويت يناير عام ١٩٩٤ .

٧ ـ "هيباشيا: فيلسوفة الإسكندرية" مجلة عالم الفكر بالكويت.

٨ ـ "زكى نجيب محمود فى جامعة الكويت" مجلة عالم الفكر بالكويت، يناير عام ١٩٩٩ .

ثالثاً: الترجمة:

١ ـ "الجبر الذاتى" رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكى نجيب محمود ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢ ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٨ .

٢ ـ "العقل فى التاريخ" طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٣ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٠ ـ وطبعة رابعة ١٩٩٣ (العدد الأول فى سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩ .

٣ ـ "روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" اتين جلسون ـ دار الثقافة عام ١٩٧٢ ـ طبعة ثالثة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

٤ ـ "فلسفة هيجل" تأليف ولتر ستيس المجلد الأول "المنطق وفلسفة الطبيعة" دار التنوير عام ١٩٨٣ ـ وطبعة رابعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية).
٥ ـ "فلسفة هيجل" تأليف ولتر ستيس المجلد الثانى "فلسفة الروح" الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣ ـ والرابعة عام ١٩٩٣ (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية).
٦ ـ أصول فلسفة الحق" لهيجل المجلد الأول طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٨١ ـ طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣ ـ طبعة رابعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية).
٧ ـ "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" طبعة أولى عام ١٩٨٣ دار التنوير بيروت ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ (العدد الثالث من سلسلة المكتبة الهيجلية) ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
٨ ـ "العالم الشرقى" المجلد الثانى من محاضرات فى فلسفة التاريخ لهيجل (العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة أولى عام ١٩٨٥ ـ طبعة ثانية عام ١٩٩٣ ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٩.
٩ ـ "الوجودية" تأليف جون ماكورى سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢ ـ طبعة ثانية دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٧.
١٠ ـ "أصول فلسفة الحق لهيجل" المجلد الثانى دار التنوير بيروت عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية) مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
١١ ـ "هيجل .. والديمقراطية" تأليف ميشيل متياس ـ دار الحداثة بيروت عام ١٩٩٠ ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.
١٢ ـ "المعتقدات الدينية بين الشعوب" تأليف جوفرى بارندر ـ سلسلة عالم

المعرفة بالكويت عدد ١٧٣ مايو ١٩٩٣ ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .
١٣ ـ "الدين والعقل الحديث" تأليف و. ستيس ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٨ .
١٤ ـ "التصوف .. والفلسفة" تأليف و. ستيس ـ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٨ .
١٥ ـ "جون ستيوارت مل" أسس اللبرالية السياسية (بالاشتراك) مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ .

رابعًا: مراجعة:

١ ـ "الموت فى الفكر الغربى" تأليف جاك شورون ـ ترجمة كامل يوسف حسين (سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد ٧٦ أبريل عام ١٩٨٤).
٢ ـ "الفلاسفة الأغريق: من طاليس إلى أرسطو" تأليف و. جوترى ـ ترجمة رأفت حليم سيف ـ دار الطليعة بالكويت عام ١٩٨٥ .
٣ ـ "الفلسفات الشرقية" تأليف جون كولر ـ ترجمة يوسف حسين (سلسلة عالم المعرفة بالكويت).

خامسًا: التأليف بالاشتراك:

١ ـ "المنطق ومناهج البحث العلمى" للصف الثالث الثانوى ـ بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجمهورية العربية الليبية عام ١٩٧٧ .
٢ ـ "دراسات فلسفية" للمستوى الرفيع ـ بتكليف من وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية عام ١٩٩٢ .
٣ ـ "مبادئ التفكير الفلسفى" للثانوية العامة ـ بتكليف من وزارة التربية والتعليم بدولة الكويت عام ١٩٩٨ .

❑❑❑

سلسلة الفيلسوف والمرأة:

صدر منها:

١ ـ " أفلاطون ... والمرأة" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

٢ ـ " أرسطو ... والمرأة" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

٣ ـ " الفيلسوف المسيحى ... والمرأة" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

٤ ـ " نساء فلاسفة ... فى العالم القديم" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

٥ ـ " استعباد ... النساء" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

٦ ـ " جون لوك ... والمرأة" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

تحت الطبع:

١ ـ " نساء فلاسفة ... فى العالم الحديث" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

٢ ـ " روسو ... والمرأة" بقلم: د. إمام عبد الفتاح إمام

هذا الكتاب

لا شك أن " ظاهريات الروح " كتاب فريد بين الكتب الفلسفية ، ولهذا قيل إنه إذا كان كتاب "نقد العقل الخالص " لكانط هو أعظم بحث فلسفى ظهر فى القرن الثامن عشر فإن " ظاهريات الروح " لهيجل هو أعظم بحث فلسفى ظهر فى القرن التاسع عشر ؛ بل إن من الباحثين من يقارن بينه وبين بعض الأعمال الكلاسيكية الكبرى مثل " فاوست " لجوته ، والكوميديا الألهية لدانتي ؛ كما يقارنون ما بذله هيجل من جهد فى هذا الكتاب بجهود اسبنوزا فى كتاب " الأخلاق " ، أو أرسطو فى كتاب " الميتافيزيقا " . فلا غرو أن يطلق عليه الباحثون اسم " سفر تكوين الروح " حيث يتتبع ظهورها كروح فردى ، ويسير مع مراحل تطورها إلى أن تلتحم بالروح المطلق منقسمة على نفسها أثناء هذا التطور ، إلا أنها تعود إلى التوافق من جديد " فال
أحدثت الجرح ، هى نفسها التى تداويه " كما يقول
كتاب لاغنى عنه لأى مثقف !

أحم